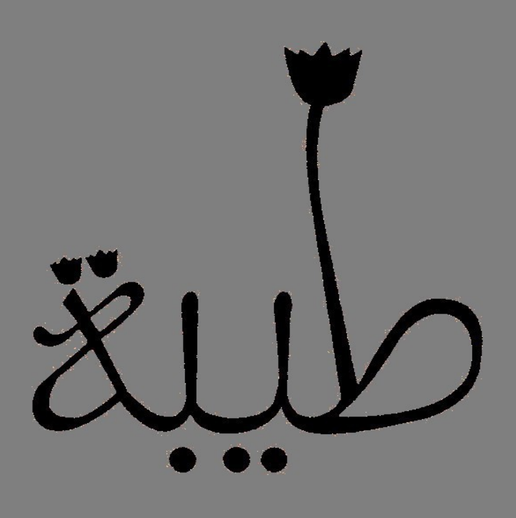


مايو
2003

العدد الثالث

النساء والخطابات الثقافية



مجلة غير دورية يصدرها

مركز دراسات المرأة الجديدة

النساء والخطابات الثقافية

طيبة

طيبة مجلة نسوية نظرية

العدد الثالث - مايو ٢٠٠٣

رئيسة تحرير هذا العدد

منى إبراهيم

هيئة التحرير

آمال عبد الهادي

إيمان عبد الواحد

نولة درويش

تصميم

أماني أبو زيد

أيمن حسين

طباعة

بروموشن تيم

تليفون: 3367449

مركز ردسات المرأة الجديدة

مركز دراسات المرأة الجديدة منظمة نسوية تطوعية تعمل منذ عام 1984. وتسعى لبلورة رؤية نسوية مصرية وعربية من قضايا المجتمع عمومًا، وقضايا المرأة خصوصًا، وتدعو لها عبر برامج وأنشطة متنوعة. يسعى المركز لمجتمع ديمقراطي عادل تختفي فيه كافة أشكال التميز ضد المرأة، وتتحق فيه المساواة في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية بين النساء والرجال. المساواة الفعلية في الواقع وليس مجرد المساواة القانونية رغم أهميتها.

رسالة المركز

- المساهمة في الجهود الرامية لتطوير وتقوية الحركة النسائية المصرية.

- وضع قضية المرأة على جدول أعمال كافة القوى الاجتماعية والسياسية.

- التعاون والتنسيق مع أكبرعدد من المنظمات النسوية المصرية والعربية لصياغة رؤى مشتركة.

- التفاعل مع الحركة النسائية العالمية وتنسيق الجهود حول القضايا بالمشتركة.

- دعم النساء المهمشات وتمكينهن من خلال توفير المعلومات، وخلق جماعات ضغط، والتوعية.

- دعم الآيات الديمقراطية وإرساء أسس المجتمع المدني.

المحتويات

* دراسات

* ترجمات

طيبة

مجلة نسوية نظرية غير دورية

العدد الثالث - مايو ٢٠٠٣

عنوان المركز:

٩٠ د ش أحمد عرابي - المهندسين - القاهرة

(عمارة البنك المركزي)

تليفون: 3455319

فاكس: 3048085

بريد إلكتروني: nwrc@intouch.com

الآراء الواردة في هذا العدد لا تعبر بالضرورة عن رأى مركز دراسات المرأة الجديدة

رقم الإيداع 12138/ 2002

افتتاحية

في بداية العدد الثالث من"طيبة"، نود أن نشكر كل من تفضل بقـراءة العـددين السـابقين والتعليق عليهما؛ ونعد أننا سنحاول التطوير عن طريق تجنب الأخطاء التي وقعنـا فيهـا في العددين السابقين، والحرص على الحفاظ على ما نعتقد أنه قد أثار إعجاب معظم قرائنا.

وبعد، فمواد هذا العدد تدور حول الخطابات الثقافية المختلفة، الـتي سـاهمت في تشـكيل الصور والأدوار الاجتماعية لكل من النساء والرجال. ويتضمن المقـال الأول في هـذا العـدد عرضًا قدمته نولـة درويش لمعظم هـذه الخطابـات، في إطـار تقـديمها لأهميـة الخطابـات الثقافية المهيمنة، مثل: خطابات الإعلام، والتعليم، والدين، والأدب، في تكوين صور للنساء والرجال، وأدوارهم الاجتماعية، ومدى صعوبة تغيير هذه الصـور حيث قـد أصـبحت جـزءًا لا يتجزأ من ممارسات الحياة اليومية، التي يقوم بهـا النـاس نسـاء، ورجـال، دون وعي منهم بخطورتها وتعديها على حقوق إنسانية عديدة. وهذا المقال - الذي يمثل مظلة يوضع تحتهـا كثير من هذه الخطابات مجتمعة - محاولة لإثارة الـوعي بخطـورة تلـك الخطابـات وأهميـة العمل على تغييرها. وتأتى مواد العدد الأخرى لتأخذ هذه الخطابات، كل على حـدة، وتقـدم صورة مقربة لمدى خطورة كل من هذه الخطابات.

وتأتي دراسـة"أدب الأطفـال" كبدايـة مناسـبة، حيث تنـاقش هـذه الدراسـة دور الأدب في تشكيل صور ثابتة للأدوار الاجتماعية لكل من النساء والرجال، مع بداية تشكيل الوعى في مرحلة الطفولة، مما يكون له أكـبر الأثـر عنـدما يشـب هـؤلاء الأطفـال عن الطـوق، حيث يصعب تغيير أفكارهم واعتقاداتهم التي تكونت في مرحلة مبكرة، هي أيضًا مرحلة تشـكيل الـوعي لـديهم. وتركـز هـذه الدراسـة على أنـه لا يوجـد فـرق كبـير بين مـا يقـدم للطفـل المصرى والطفل الفرنسي، عندما يتعلـق الأمـر بـالأدوار الاجتماعيـة للطفـل والطفلـة، أو للرجل والمرأة.

ولا يختلف أدب الكبار، بالطبع، عن أدب الأطفال، فما هو إلا نتاج المجتمعـات نفسـها الـتي أفرزت الخطاب نفسه، وهو بالتالي يعيد إنتاجه ويؤكـده على مـر العصـور. وهـذا مـا تبينـه دراسة ناديا الشيخ عن صورة الزوج المثالي في كتـابي"العقـد الفريـد" و"عيـون الأخبـار"، فنرى من خلال هذه الدراسـة أن الأدوار الاجتماعيـة لكلا الجنسـين تظهـر في العملين في أبواب خاصة بصورة الزوجة المثالية والزوج المثالي، في محاولة لتنميط هذه الصـور، دون أخذ الاختلافات الفردية في الحسبان.

أما كتاب"جندرة الخطاب / خطاب مجندر"، فهو يحتوى على مجموعة من الأعمـال الأدبيـة من منطقـة الشـرق الأوسـط، وكـون هـذه الأعمـال انعكاسًـا لصـورة النسـاء في هـذه المجتمعات، مع كونها في الوقت نفسه ذات أثـر لا يمكن إنكـاره في تأكيـد هـذه الصـورة. وقد أثار عرض هذا الكتاب بعض المناقشات بين عضوات هيئة التحرير، حيث تتنـاول بعض فصوله بعض الأعمال الأدبية الإسـرائيلية، ممـا قـد يثـير حفيظـة بعض قرائنـا، ولكننـا آثرنـا المضـي في مشـروع عـرض الكتـاب، من منطلـق حرصـنا على ألا نخشـى التطـرق إلى موضوعات قد تسـهم في إثـراء معلوماتنـا عن صـور النسـاء في مجتمـع مجـاور لنـا، على الرغم من عدائنا للقيم الصهيونية العنصرية التي يتبناها هذا المجتمـع ؛ فقـد وجـدنا أن من

شأن مثل هذه المعلومات أن تحطم بعض الأساطير عن التفوق الاجتماعي لإسـرائيل على المجتمعات العربية، والذي يحلو لكثير من كتابنا الحديث عنه.

أما الخطاب الثقافي اللغوى، فيحظى باهتمـام كبـير في هـذا العـدد، حيث اللغـة هي وعـاء الفكر، فإذا انطوى الخطاب اللغوى على بعض التحيز أو التميـيز ضـد النسـاء، انعكس هـذا بدوره على صورة المرأة في المجتمع الذي يستخدم هذه اللغة كوسيلة للتواصل. وهذا مـا يؤكده كتـاب"معجم الـوأد: النزعـة الذكوريـة في المعجم العـربي" لمحمـد فكـرى الجـزار والذي تعرض له هالة كمال. ويؤكد هذا الكتاب أن قواعد واستخدامات اللغة العربيـة تـدعو – في كثير من الأحيان – إلى التمييز ضد النساء والتحيز للرجال.

وتنطلق سلوى فرج في دراستها عن"المـرأة في الأمثـال الشـعبية المصرية" من منطلـق لغوي أيضًا تؤكد فيه أن التشكيل اللفظي والنحوي والصوتي للأمثال الشـعبية يسـاعد على رسم صورة شديدة التحيز ضد النساء، وأن هذه الصورة بدورها تنتقل من جيـل إلى جيـل، عبر الأمثال التي اعتبرها المصريون - لسنوات عديدة – نبعًـا للحكم المتوارثـة من الأجـداد والتي ينبغي الحرص على العمل بها، حيث هي نتاج تجارب أجيال عدة، ولكن لحسن الحظ فإن الاستبيان الذي قامت به سلوى فرج يؤكد أن هناك بعض الأمل في مناقشة ما قد جاء في الأمثال من قبل أجيال الشباب من المتعلمين ؛ ممـا يبشـر بـأن بعض الأفكـار السـلبية عن النساء والتي ترد في هذه الأمثال قد تكون في طريقها إلى الانقراض.

أما بحث منى فؤاد عطية، وهو بحث عن ممارسـة لغويـة أخـرى، هي لغـة الإعلانـات، فهـو يؤكد أن بعض هذه الصور السلبية النمطية يعاد إنتاجها في الإعلانات، وخاصـة تلـك الصـور الخاصة بالأدوار الاجتماعية للنساء، مما يكرس لهذه الصور بين جمهور الإعلانات، ويصـعب مهمة تغيير الأدوار الاجتماعية النمطية المنـوط بـالمرأة القيـام بهـا. ومن المثـير في هـذه الدراسة أنها دراسة مقارنـة، تقـارن بين لغـة الإعلانـات في مصـر وفي الولايـات المتحـدة الأمريكية، ولكنها تخلص إلى أن أدوار المرأة في المجتمع الأمـريكي - الـذي يـدعى مزيـدًا من التقدير لأدوار النساء مما هو متـوافر لهن في المجتمـع المصـرى - تقـترب بشـدة من الأدوار الاجتماعية التي تروج لها هذه الإعلانات في مصر.

أما مقـال"أسـطورة المـرأة" لريتـا فريـدمان فيتنـاول بالتحليـل بعض الاعتقـادات الخاصـة بجمــال المــرأة، وكيــف تمكنت هــذه الاعتقــادات المكذوبــة من الســيطرة على النســاء واستعبادهن لأزمان طويلة، حـتى جـاءت الحركـة النسـائية بأفكـار كـان من شـأنها تحريـر النساء من سيطرة بعض أساطير الجمال الأنثوى على أذهانهن. أمـا مقـال"رمزيـة الـدورة الشهرية" فيناقش هو أيضًـا بعض الأسـاطير الخاصـة بالنسـاء في بعض المجتمعـات، وهي أساطير اتخذت من دماء الطمث رمزًا لبعض الصفات التي يحلو لهذه المجتمعات إلصـاقها بالنساء، كوسيلة لتنميطهن.

وتأتى دراسة أميمة أبـو بكـر"خطـاب الأصـولية الحداثيـة وتـاريخ النسـاء" لتؤكـد اسـتغلال خطـاب ثقـافي سـائد في مجـال الكتابـة الثقافيـة للمـرأة لتحقيـق انتصـارات فارغـة على أعدائه. فتبين الدراسة كيفية تناول الخطاب العلماني الحداثي المتطرف لقضية زى المرأة بالمنهج الأصولي المتطرف نفسه الذي يتهم أعداءه باسـتخدامه، وكيـف أن هـذا الخطـاب ينبع من فكرة ذكورية هي أن جسد المرأة هو ملك للرجل، وبالتالي فمن حق هـذا الكـاتب أو ذاك أن يدعو إلى تقييده أو تحريره، طبقًا لأيديولوجيته الخاصة، بل وتؤكد أميمة أبو بكـر

على تجاهل هذا الخطاب الأصولي العلماني، المستقى من فكر ذكوري، لقدرة النساء على الدفاع عن حقوقهن عبر الأزمان المختلفة، وحركات المقاومة العامة والفردية التي قمن بها من أجل الحصول على حقوقهن، فينصب الرجال في هذا الخطاب أنفسهم - مثلهم في ذلك مثل أعدائهم من الأصوليين الإسلاميين – أوصياء على النساء، ويتمثل هذا في قضية غطاء الرأس وهل يجب على المرأة ارتدائه أم لا.

ومن أهم مواد هذا العدد الدراسة الخاصة بـ"دلالات الانحياز على أساس النوع الاجتماعى في التعليم" وهي تتعرض – كما يتضح من عنوانها – لأحد أهم الخطابات الثقافية وأشدها خطورة وهو خطاب التعليم، فالتعليم هو من أكثر الخطابات تأثيراً وانتشارًا. والدراسة المنشورة في هذا العدد – وإن كانت تتعرض لدلالات ونتائج الانحياز على أساس النوع الاجتماعي في مجتمع غربي هو المجتمع الأمريكي، إلا أن من شأنها أن تلفت الأنظار لما ينتشر في مدارسنا ومناهجنا الدراسية من خطابات، من شأنها تنميط الأدوار الاجتماعية الخاصة بالجنسين.

أما باب الوثائق في هذا العدد، فيعرض لوثيقتين تبين كل منهما كيف أن الخطاب الثقافي السائد في مجتمع معين قد يحرم المرأة من كثير من حقوقها المادية، وإن تعارض هذا مع رأي النصوص الدينية في هذا الموضوع، وهذا من خلال وثيقة حول الطلاق وأخرى حول الميراث.

وبعد، فنرجو أن تزيد مواد هذا العدد الوعي ببعض الممارسات المجتمعية الناتجة عن خطابات ثقافية تتسرب إلى حياتنا، وتشكل صور الأدوار الاجتماعية للجنسين في أذهاننا دون وعي منا، ففي اعتقادنا أن الوعي بالمشكلة هو أول خطوة للتعامل معها والتخلص منها. ونرجو أن يكون هذا العدد بداية لإسهامات جادة في طريق إعادة تشكيل الوعي عن طريق التحاور مع هذه الخطابات السائدة، كما كان العدد السابق"النساء والمقاومة" محاولة لخلق وعى بديل عن طريق تتبع بعض صور مقاومة النساء في أشكالها المختلفة، مما من شأنه أن يغير الاعتقاد السائد بسلبية النساء ووضعهن في دور المفعول به دائمًا.

سلطة الخطاب في إنتاج الوعي بالذات والآخر

نولة درويش

أهمية المقاربة الثقافية

كثيرًا ما ينظر إلى الثقافة على أنها نسق يخص النخبة، لأن هناك اعتقادًا أن الثقافة تتعلق أساسًا بالفلسفة، والفنون، والأدب ؛ وهي نظرة شديدة القصور والانتقائية، بل تتناسى أن الناس العادية هي التي تصنع الثقافة؛ إذ إن ثقافة المجتمع تنعكس - في الواقع - في إجمالي تصرفات أفراد هذا المجتمع في حياتهم اليومية. فهي تترجم في المعارف التي يحملها هؤلاء الأفراد، وفي سلوكهم، واتجاهاتهم، وهي أيضًا ما يشكل التاريخ (أي الماضي)، والصيرورة القادمة (أي المستقبل).

وحسب تعريف منظمة الأمم المتحدة للثقافة والتربية (اليونسكو)، فإن الثقافة هي"حزمة معقدة من الخصائص الروحية، والمادية، والفكرية، والعاطفية التي تميز مجتمعًا ما أو مجموعة اجتماعية معينة. وهي لا تتعلق فقط بالفنون والآداب، بل تتضمن أيضًا أنماط الحياة، والحقوق الإنسانية الأساسية، ونظم القيم، والتقاليد، والمعتقدات"([1]). ويمكن القول، بكلمات أبسط، أن الثقافة قد تتعلق بأنماط الحياة اليومية مثل نوعية الغذاء الذي نضعه على مائدتنا، وطريقتنا في طهى هذا الغذاء، والأواني التي نستعملها للأكل، والعلاقات المتبادلة بين الأفراد الجالسين حول المائدة، والأفراد الذين يقومون بالطهى وتقديم الغذاء لآخرين، وطريقة التصرف في بقايا الطعام، والمناقشات الدائرة أثناء تناول الطعام، والقيم الاجتماعية والأخلاقية التي يحملها أولئك الناس، حيث تتضمن الثقافة الرؤى، والأحلام المستقبلية، والتطلعات الإنسانية بصفة عامة.

إذًا، هل يمكن الحديث عن تنمية اقتصادية واجتماعية دون الاهتمام بالثقافة؟ وبكلمات أخرى، هل ما نصبو إليه هو فقط النمو المادي؟ وهل يمكن أن يحدث هذا النمو المادي، دون التدخل الثقافي؟ فحينما نتطرق إلى موضوع مثل الأمية - وهي ظاهرة واسعة الانتشار في مجتمعنا - كيف يمكننا تناول هذه المسألة دون تحديد ما ينبغي قراءته، وتعلمه، وما الأوليات التي نحددها؟ بل كيف يمكن القضاء على الأمية، دون تحديد ما نريد القضاء عليه؟ إن التنمية القابلة للديمومة – والتي ننادي بها - غير ممكنة، أو قابلة للتحقق، دون توجيه اهتمام خاص بالثقافة. ذلك أن التنمية التي ننشدها تحتاج إلى حدوث تغييرات جذرية تتعلق بإدراك الناس، ووعيهم، وقيمهم، أي ما يرتبط في الصميم بالجوانب المتعلقة بتشكيلهم الثقافي.

كذلك، تولد الثقافة المهيمنة اجتماعيًا أشكالاً من الثقافات الفرعية المرتبطة بها. وعلى سبيل المثال، فإن سيطرة القيم الأبوية داخل المجتمع تؤدى إلى إعادة إنتاج ثقافات التسلط، والطاعة العمياء، والتراتبية، والتبعية، إلخ. كما أن هيمنة الثقافة والقيم الذكورية داخل المجتمع تساهم في تعزيز ثقافة الصمت لدى النساء، وثقافة ممارسة العنف ضدهن، وقبولهن بهذا الأمر وكأنه حدث طبيعي، وثقافة التمييز القائم على النوع، إلخ.

ويجب الانتباه هنا إلى أن ثقافة الصمت لدى النساء تقود إلى تشوهات لا تقل خطـورة عن آثار الفقر عليهن. فهذا الصمت هو، في الوقت ذاته، سبب للفقر ونتيجة له؛ مما يولد حلقة مفرغة من العلاقات المتبادلة بين الفقر والصمت، لابد من السعى إلى كسرها.

إن معظم البرامج المتعلقة بتنمية الأوضاع الاقتصادية للنساء، وتوفير التعليم لهن، وتفعيـل مشاركتهن السياسـية، إمـا نابعـة من ثقافـة أبويـة، غالبًـا مـا تكـون ذكوريـة، أو أنهـا تـأتى كمحاولة لفرض ثقافة الجهات المانحة، أي أنساق ثقافية مستوردة، غير قابلـة للتنفيـذ في كل الأحوال. وبالتالي، فهي تحمل في مقاربتها عيوبًا مفاهيمية فيما يتعلق بقضـايا النسـاء. فالمقاربات التي تركز على تغيير الجوانب القانونية، مع تجاهل الموروث الثقـافي لا تـؤدى إلى تغيير جذري بالنسبة لأحوال أغلبية النساء، أي بالنسبة للكتلـة الصـامتة الواسـعة الـتي تضم النساء الفقيرات. أما الأنشطة الثقافية التي تطرح التسـاؤلات حـول أوضـاع النسـاء، وقضاياهن، مع الاشتباك في الوقت نفسه مع الثقافة الموجودة، فهى تمثل عنصرًا أساسيًا يمهد الطريق لنهوض النساء.

الهيمنة الثقافية.. وبعض قنوات إرسالها:

الإعلام والتشكيل الثقافي:

إن الإعلام مكون أساسي في تشكيل الوعي المجتمعي، وتوجيه اتجاهات الثقافـة السـائدة اجتماعيًا، خاصة الإعلام المرئي والمسموع، نظرًا لانتشار معدلات الأمية الأبجديـة، وتـوافر هذا النوع من الإعلام على نطاق واسع، حتى في أفقر الأماكن. ونظرًا للطابع الأبوى الـذي يتصف به مجتمعنا، فإن الكلمة المنشورة، أو الخطاب المرئي والمسموع، يحظيان عمومًـا بالتصديق لدى المتلقي، نظـرًا لغيـاب الـروح النقديـة الـتي لم يتعلم المـواطن ممارسـتها، سواء في المنزل، أو المدرسة، أو الشارع، أو في علاقته بمؤسسات الدولة.

ويخضع عالم اليوم إلى هيمنة ثقافية إعلامية تتدخل بقوة في تشكيل وعي الناس، بل وفي أحيان كثيرة في إفساد هذا الوعي، وتطويعه في اتجاهـات تخـدم مصـالح فئـات اجتماعيـة بعينها، طبقية كانت أو نوعية. وهذا الدور تقوم بـه أساسًـا أجهـزة وأدوات إعلاميـة مصـنعة في الغرب، أو منقولة عن النمـوذج الغـربي، فيمـا عـدا بعض الاسـتثناءات البسـيطة الـتي بدأت تظهر مؤخرًا.

إن أحداث الأيام الأخيرة المتعلقة بالعدوان على العـراق، ومـا يواكبهـا من تغطيـة إعلاميـة واسعة، تشير إلى أن الحـروب لا تحسـمها فقـط المعـارك العسـكرية، بـل أن هنـاك حربًـا تديرها الصور، وطريقة صياغة وعرض الأنباء، والتأثيرات الصوتية المصاحبة لها، والإيحاءات الضمنية الكامنة وراء الكلمـات، وتعبـيرات الوجـوه، أو لغـة الجسـد بصـفة عامـة. ذلـك أن الكلمة، والصورة، والأوضاع والمواقف الجسدية، ونبرات الأصـوات، تـؤثر جميعًـا في خلـق انطباعات تتراكم داخل الوعي، لتشكله في الاتجاهات التي يريدها من يصيغون ويبثون تلك الخطابات. وفي الحالة التي نتحدث عنها - أي حالة العدوان على العراق - لا تكتفي الصور والكلمـات بالتـأثير في تشـكيل التصـورات حـول مجريـات الحـرب، واحتمـالات النجـاح أو الفشل العسـكري لـدى كـل جـانب من الجـانبين، بـل إن إبـراز النمـوذج أحـادي الطـرف، المهيمن على مقدرات العالم يساهم بـدوره في تكـريس النزعـة الأبويـة والرؤيـة القدريـة

للنهايات المحتومة. كما لاحظنا أن صـورة النسـاء والأطفـال العراقـيين في هـذه الحـرب، كثيرًا ما قدمت على هيئة ضحايا صامتين، مغلوبين على أمرهم، وهـو أيضًـا مـا يسـاهم في تكريس وعي زائف حول هذه الفئات الاجتماعية.

وبغض النظر عن الحرب الإعلامية المواكبـة للغـزو العسـكري للعـراق، يمكننـا القـول من واقع بعض البحوث والدراسات المصرية والعربية، أن هناك اتجاهًا واضحًا في الإعلام لتأكيد عدد من المفاهيم الخطيرة فيما يتعلق بالنساء، بل في تشكيل وعي ذاتي مغلوط للمـرأة. وقـد لوحـظ من خلال الرصـد الـدقيق أنـه يتم تنميـط صـورة المـرأة في الإعلام على مستويين: يتعلق المستوى الأول بالأدوار المرسومة اجتماعيًا وتقليديًا للنسـاء؛ فإمـا تظهـر المرأة كأم، أو زوجة، أو ابنة، أو أخت، أو حبيبة. أمـا إذا حـاولت المـرأة الخـروج عن هـذه الأدوار، لتكـون مجـرد إنسـان لـه وجـوده الخـاص، وتطلعاتـه وأحلامـه الذاتيـة، ونجاحاتـه المستقلة، فعادة ما يتم تناول هذا الخـروج عن المـألوف بسـخرية، أو بطريقـة تولـد لـدى المتلقي إحساسًا باللوم تجاه هذه المرأة، أو حتى بالإدانـة لهـذا السـلوك الـذي يخـرج عن الأعراف المتوافق عليها. فإذا رغبت امرأة أن تكون"عالمة ذرة"، كان نصـيبها التهكم، ولّيْ الموضوع، وتقديمه على هيئة كوميدية، تبـدو فيهـا المـرأة بمظهـر المجنونـة. أمـا إذا رغب الرجل أن يكون عالم ذرة، فهذا أمر يحمد عليه، وينظر إليه بعين الاستحسان.

أما المستوى الثاني من التنميط، والذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمسـتوى الأول، فهـو يتمثـل في تقديم أنماط مقولبة للنساء فيما يتعلق بالسلوك، والشكل الخارجي. فإما نرى المـرأة الجسد، وهي المرأة التي تمارس الرذيلة، وتعيث في الأرض فسادًا. أو أنها امـرأة فاضـلة، وأم مثالية، وزوجة مستكينة، غالبًا ما تكون مغلوبة على أمرها، ممتثلـة لتوجيهـات الرجـال المحيطين بها، وتكون راضية بهذا الدور، بل يمكن أن تغالي في تأدية الأدوار الـتي يتوقعهـا منها المجتمع الذكوري. أما إذا كـانت الصـورة الـتي نراهـا لامـرأة قويـة، فغالبًـا مـا تكـون شريرة، جبارة، طاغية، وهي تعيد إنتاج أنماط من الذكورة، أي إنها امرأة"مسترجلة".

وقد أشارت نتائج أحد الأبحاث التطبيقية([2]) التي تناولت العنف الواقع ضد النساء من خلال الدراما التليفزيونية المقدمة في مصر خلال شهر رمضـان (1423هــ - 2002م) إلى عـدد من النتائج المهمة؛ نشير هنا إلى بعض هذه النتائج: هناك انخفاض ملحوظ في نسبة ظهور الوجوه النسائية مقارنة بالرجال، أي أن نسبة الممثلات تصـل إلى مـا يقـرب نصـف نسـبة الممثلين؛ هذا بينما تتساوي تقريبًا نسـبة الإنـاث إلى الـذكور على صـعيد المجتمـع، أي في الواقع المعاش. وهو ما يشير – بداية – إلى تهميش الأدوار النسائية.

ويمكن القول أن هذا الاتجـاه قـد بـدأ يتصـاعد في السـنوات الأخـيرة، حيث لم تعـد هنـاك نجمات في السينما المصرية، بل أصبح الأمر يقتصر على النجوم الذكور، الـذين قـد توضـع حولهم بعض الممثلات في أدوار مسـاندة، لا يـؤثر وجـودهن أو غيـابهن كثـيرًا على مجـرى الأحداث الدرامية. كما كان ملفتًا أن أيًا من المسلسـلات التليفزيونيـة المرصـودة لم تخلـو من شكل - على الأقل – من أشكال العنف ؛ وفي هذا السياق تم رصـد ممارسـة مـا يزيـد عن خمسمائة حالـة عنـف ضـد النسـاء من خلال 12 مسلسـلاً مرصـودًا. وقـد توصـل هـذا البحث إلى نتيجة أخرى ملفتة للنظر، وهي عبـارة عن ارتفـاع مظـاهر عـدم المبـالاة لـدى المجتمع المحيط في مواجهة ظاهرة العنف ضـد النسـاء. إن هـذه النتـائج تشـير كلهـا إلى رسائل يتم بثها للمجتمع، وتساهم في تكوين رؤيته للأمور. بـل إن التوسـع في نشـر صـور

العنف بصفة عامة يؤدي – بدوره - إلى تعميق ثقافة العنف، وإباحته اجتماعيًا، ودفع الكبار والصغار إلى ممارسته، وإعادة إنتاجه.

وفي إطار هذه الهيمنة الإعلامية، فإن كل ما يخرج عن المألوف، وعن القواعد الموضوعة اليوم على مستوى العالم، يخضع للبتر، أو التشويه، أو التهميش، أو التحقير، أو حتى الإهمال إلى درجة تؤدي إلى النسيان. وهو ما يحدث إلى درجة أكبر حينما يتعلق الأمر بقضايا النساء. ذلك أن هذا المجال بالذات يرتبط بمجموعة من الآليات الاجتماعية تؤدي إلى إسكات أصوات النساء، وتنفي صلاحية خبراتهن، وتستبعدهن من المشاركة في بلورة الخطاب السياسي بالمعنى العام. ويهدف ذلك التعتيم على الظروف الحقيقية التي تحياها النساء، والظلم الواقع عليهن على أساس النوع؛ فإسكات الناطقات القادرات على بلورة الأفكار، والتعبير عن هموم عموم النساء، هو أفضل طريقة لممارسة الضغوط على الأخريات، وإثارة تخوفهن من المطالبة بحقوقهن.

التشكيل الثقافي من خلال الكلمة المكتوبة والرؤية التاريخية:

إن التاريخ هو ذاكرتنا التي تبين لنا من أين أتينا، وكيف تم تشكيلنا، وتعرف مقومات ثقافتنا؛ كما أن قراءة التاريخ هي التي تساعدنا على رسم بعض خطواتنا المستقبلية. إلا إن صياغة التاريخ - كما حدث بالنسبة لوسائل التعبير الأخرى - قد اقتصرت لفترات طويلة على أقلام الرجال، والتي اتسمت - بالإضافة – بالانتقائية الشديدة، مغلبة تاريخ القادة على تاريخ الشعوب، وتاريخ الرجال على تاريخ النساء.

وبالتالي، فقد تم تقديم تاريخ النساء من خلال رؤية ذكورية، تراتبية، مما ساهم بدوره في تشكيل الإدراك العام حول النساء. بل إن كثيرًا ما وصلت إلينا صور الرائدات النسائيات مشوهة بطرق متعددة، تراوحت ما بين التشهير الأخلاقي، والتقليل من الشأن، والإلحاق بأدوار الرجال، وصولاً إلى التجاهل. وتشير إحدى الباحثات([3]) إلى أنه"نتيجة لصورة المرأة المشوهة في التاريخ، يتم تكريس فكرة استغلالها لأنوثتها وجمالها للوصول إلى دوائر السلطة".

إن اكتشاف النساء لتاريخهن الحقيقي يعد في حد ذاته أداة من أدوات تغيير أوضاعهن، وكسر جدار الصمت المفروض عليهن، ورسم معالم ثقافة نسائية جديدة... ثقافة تتطلع إلى التواصل مع الثقافات التقدمية الأخرى الموجودة في المجتمع. كما أن هذا الاكتشاف يعد أداة لطرح ثقافة بديلة في المجتمع... ثقافة تؤمن بالعدالة والمساواة بين البشر، وتستمد أصولها من التاريخ الإنساني للنساء. وهو الأمر الذي انتبهت إليه بعض المجموعات النسائية المصرية في السنوات الأخيرة، فبدأت تبلور مشروعاتها الخاصة في إعادة كتابة التاريخ؛ بهدف"إعادة التوازن المنشود للذاكرة الجماعية التي تم تشويهها بسبب عملية الإقصاء والاستبعاد، التي عانت منها النساء والفئات المهمشة في المجتمع"([4])؛ ولم تكتف هذه المجموعات بتقديم سير النخبة، بل اهتمت بالحكايات البسيطة، و"الحواديت" الشعبية التي تلعب دورًا في تشكيل وعي النشء، وقامت بإعادة كتابتها من منظور نسوي يعيد الأمر إلى نصابها([5]).

وفي مواجهة مصادرة تاريخ النساء، بل ومصادرة أصواتهن، وإغلاق قنوات التعبير أمـامهن، قررت أربع نسـاء من بوسـطن (أمريكـا) في عـام 1974 تأسـيس مكتبـة سـميت"كلمـات جديدة"، استهدفت نشر وتوزيع كتابات أعـدتها نسـاء، أو كتبت لأجلهن، أو عنهن. وقـد بـرز تساؤل حينذاك: هل يمكن أن يدعم العملاء والقراء مثل هذا المشروع؟ لقـد تكـاثرت هـذه المكتبات منذ السبعينيات، ليس فقط في الولايات المتحدة، بـل وفي أقطـار أخـرى أيضًـا، من أوروبـا، وأفريقيـا، وأمريكـا اللاتينيـة، وآسـيا. وقـد عملت هـذه المكتبـات على تشـجيع الإبداع النسائي، كما ربطت ما بين هذا الإبداع والحركة النسوية الأوسع([6]).

وبـدأت تظهـر مبـادرات مماثلـة في المنطقـة العربيـة، نـذكر منهـا على سـبيل المثـال، لا الحصر، تأسيس"نور - دار المرأة العربيـة للنشـر" في عـام 1993"لتوفـير من جديـد لآراء النساء، وطرح وجهات نظـر متعـددة حـول القضـايا الـتي تهم المـرأة العربيـة ودورهـا في المجتمع في عالمنا المعاصر"([7]) والتي قـدمت عـددًا من الكتب المهمـة الـتي تعـد إضـافة حقيقية للمكتبة العربية، وقامت بنشر مجلة فصلية تناولت بالمراجعة، والنقد، أعمـالاً أدبيـة وعلميـة، كتبت بـأقلام نسـاء، أو كتبت عن النسـاء؛ كمـا نظمت"نـور" أول معـرض لكتـاب المـرأة العربيـة بالقـاهرة، في عـام 1995، والـذي شـاركت فيـه مجموعـة متمـيزة من المفكرات والمفكرين، وتضمن المعرض ما يزيد عن 5000 عنوانًـا حـول المـرأة العربيـة، جمعوا من دور نشر مختلفة، عربية وأجنبية.

إن صور المرأة في الكتابة – سواء التاريخية أو الرومانسية - لا تقل تشوهًا أو تهميشًـا عن تلك التي تظهر في وسائل الإعلام، وهو الأمر الذي تشير إليـه فريـدة النقـاش في عرضـها لأحد الكتب([8])، كما أنهـا الرسـالة الضـمنية الـتي تبثهـا إلينـا فاطمـة المرنيسـي(9). وعلى الـرغم من تهميش أصـواتهن، وإسـهاماتهن، أخـذت النسـاء العربيـات في الكتابـة. كـانت البدايات بأسماء مستعارة، وأحيانًا بأسماء رجال. ثم بدأ صوتهن يعلو، وكتابتهن تتكاثر، وإن كانت ما زالت هنـاك كاتبـات يعـدن إنتـاج الثقافـة الذكوريـة والتصـورات الاجتماعيـة حـول طبيعـة النسـاء، والأدوار الموكلـة إليهن. وكثـيرًا مـا تقابـل الكتابـات النسـائية ذات التوجـه النسوي، بالعدوانية، والتحقير، والتهميش، أو الإهمال؛ مما يصعب من وصول هذه الأصوات إلى أوسع جمهور من القراء، وبالتالي القيام بدور مؤثر حقًا في تغيير الوعي المهيمن، في مواجهة الكتابات ذات الطابع الذكوري، أو ذات التوجه السلفي، التي تنـادي بعـودة المـرأة إلى المنزل، وفرض حجاب الرأس والذهن عليها.

النساء والتعليم:

يتسم النظام التعليمي في مصر - كما هو الحال في عديد من الأقطار العربية الأخرى، بـل في أغلبيتها – بحمل قيم ومعايير تكرس البلادة الذهنية، وتنسف القدرات الإبداعية، وتقتـل النظرة النقدية الخلاقـة؛ وهـذا النظـام ينحـاز إلى خلـق جيـوش من الجنـود المطيعين، أي من"المواطنين الصالحين". وقد أدى ذلك إلى محاصرة العقل، وتغذيته بقوالب جامـدة من النماذج، تتجه إلى وعي وإدراك الطلاب - وخاصة النشء. لتشكلهما وفقًا لصيغ معدة بدقة، وهو ما تشير إليه إحدى الباحثات:"... لا مجال للإدراك والفهم، وإنما هناك مجال للتخـزين، بمعنى حفظ المعلومة في عقل التلميذ على أنها الشيء المسلم به الـذي لا شـك فيـه.."([10]) كما يساهم هذا المضمون التعليمي في تأكيد ثقافة المجتمع الهرمي، التراتـبي، حيث لا مجال أمام من هم أسفل الهرم - أو أقل مرتبة - إلا الطاعة، والامتثال.

هذا، فيما يتعلق بالتعليم بصفة عامة. أما فيما يتعلق بالصور والأنماط التي يتم تقديمها لكلا الجنسين، فهي - في الواقع - صور تكرس أدوار الجنسين المرسـومة اجتماعيًـا. فالصـبيان هم الذين يقرأون الكتب، أو يجلسون أمام الحاسب الآلى. أما البنات، فإمـا يلعبن بالـدمى، أو يساعدن الأمهات في الأعمال المنزلية، أو يقمن بخدمة الإخـوة الـذكور. وتقـدم النسـاء البالغـات بصـفتهن أمهـات، أو زوجـات، أو بنـات، أو أخـوات، أي في الحـدود الـدنيا الـتي يرتضيها لهن المجتمع. و"يبث المنهج رسائل مباشرة، أو غـير مباشـرة، عن أحاديـة دورهـا في الحياة كأم وزوجة (..) ويحدد أدوار المرأة في أدوار منزلية في إطار الأسرة الحضـرية النووية السعيدة، حيث يعمل الرجل، ويكافح خارج المـنزل، وتعمـل زوجتـه داخـل المـنزل على راحة ورفاهية أفراد الأسرة، في روح تضحية سـامية، تنكـر لهـا أي شخصـية أو كيـان خارج إطار هذه الأسرة"([11]).. وفي هذا الإطار، وفي اتجاه تعميق هـذه الرؤيـة، تسـند إلى المرأة العاملة أدوار تتسق وأدوارها الإنجابية والرعائيـة؛ فهي، إمـا معلمـة، أو ممرضـة، أو سكرتيرة.

وفي حين تقوم الجهات الرسمية بممارسة هذا التمييز ضد النساء، فإن الأدوار الـتي تقـوم بها الأسر لا تقل أهمية؛ فهم الذين يقـررون عـدم أهميـة الاسـتثمار في تعليم الإنـاث، وهم الذين يقومون بتحطيم أحلام المبدعات بزعم الحفـاظ على قيم الاحتشـام، والحفـاظ على أسرار العائلات([12]). كما تتواكب هنا أهمية الدور الذي يلعبه المعلمون حينما يثنون الفتيـات عن الاهتمام بأمور تتعدى المسائل المتعلقة بالإنجاب وبممارسة الأمومـة. وهـو مـا تؤكـده مؤشرات التحاق الإناث بالتعليم الجامعي وما بعد الجامعي، خاصة في مجـال التخصصـات العلمية.

الثقافة واللغة:

عند التطرق إلى أنثروبولوجية اللغة، يشـير نصـر حامـد أبـو زيـد([13]) إلى الطـابع الطـائفي والعنصري للخطاب العربي حول المرأة. وهـو يـبرز القصـور في النظـر إلى البشـر ككتـل مصمتة؛ أي النظر إلى إجمالي المرأة كأنها شـيء واحـد، بـدلاً من التوجـه إلى تنويعـة من النساء، في مواجهة إجمالي الرجال، بدلاً من القبول بتعدد أنماط الرجـال. كمـا يشـير إلى دلالات اللغة في تشكيل الوعي الإنساني. وهو الأمر الذي وقعت فيه النساء أنفسهن - في البدايات - عند الحديث عن"قضية المرأة"، بينمـا يقـول الواقـع إن هنـاك"قضـايا النسـاء"، فالمرأة الريفية مختلفة عن المرأة الحضرية، والغنية غير الفقـيرة، والمتعلمـة تختلـف عن الأمية، والمرأة العاملة ليست كربة المنزل، إلخ. ولكل واحـدة من هـؤلاء النسـاء أولوياتهـا وقضاياها.

كذلك، يشير أحد كبار التربويين على مستوى العالم إلى منظومة اللغة/ الفكر في علاقتهـا الجدلية بالواقع الثقافي والتاريخي، وهو ما يجعل هذه المنظومة (الفكر/ اللغـة) تتسـم في المجتمعات التابعة بسمات الاغتراب، وهي لا تمتلك فكـرًا أصـيلاً خاصًـا بهـا، حيث تفـترض المجتمعات القائدة – أو الموجهة – أن ما تنتجـه من فكـر هـو الصـائب، وينبغي بالتـالي أن تقتاد بها المجتمعات"المتشيئة" على حسب تعبيره. هـذا نـوع من أنـواع القهـر؛ أمـا النـوع الآخر، فهو ذلك القهر الذي يحدث داخل المجتمع الواحد، والذي تمارسه الطبقات الحاكمة ضد الجماهير. إن ممارسة أشكال القهر المختلفة تولد لدى المقهورين ما يسميه بـ"ثقافـة الصمت" ([14])، الأمر نفسه ينطبق – ليس فقط على النسـاء - بـل على أي فئـات مهمشـة اجتماعيًا.

لقد ظهرت منذ القرن التاسع عشر في أوروبا إرهاصات لتغيير اللغة المنطوقة، واستخدامات اللغة، للمساهمة في الحفاظ على كيان المرأة؛ وجاءت هذه الجهود على أيدي بعض الناشطات اللاتي طالبن بالاحتفاظ بألقابهن الأصلية بعد الزواج، بدلاً مما كان معمولاً به من تسميتهن بألقاب الأزواج. ولحسن حظنا - كنساء عربيات - أننا نحتفظ بألقابنا الأصلية بعد الزواج، ولكن هذا لا ينفي وجود أشكال أخرى من التمييز اللغوى سوف أشير إليها فيما بعد.

كما اهتمت النسويات بإلقاء نظرة جديدة على مضامين اللغة. ومن هنا بدأت التعديلات تدخل على اللغات الأجنبية المختلفة، وأصبح هناك حرص في الوثائق الدولية على مخاطبة النساء والرجال على حد سواء، وظهرت تعبيرات جديدة تراعى البعد النوعي، مثل Chairperson بدلا من Chairman، وأمثلة أخرى كثيرة.

أما نحن، فإن لغتنا تنفى إمكانية تأنيث الوظائف، والمناصب، فهناك الأستاذ، والعميد، والمستشار، إلخ. ويعتبر الحديث عن المستشارة، أو المديرة، خطأ لغويًا جسيمًا. كما توجد أمثلة لغوية أخرى مرتبطة بالانحياز الذكوري للغة العربية، مثل حالات الجمع. هذا إن تحدثنا فقط فيما تعلق بقواعد اللغة، ونحينا جانبًا الدلالات المتضمنة في بعض التعبيرات، والتشبيهات، أو المفردات المستعملة - عند العامة - في حالة النسب، أو الصفات التي ترتبط تقليديًا بالإناث، وتلك التي تخص الذكور.

وتواجه المطالبة بتطوير اللغة العربية لتواكب مستجدات العصر مقاومة شديدة. وفي الجمود الذي يتسم به مانحو الصكوك لسلامة اللغة، ما يهدد اللغة العربية بالتحول إلى لغة ميتة، على غرار اللاتينية، أو لغات أخرى، انتهى استعمالها اليوم. والواقع أن هذا الجمود لا ينطبق فقط على ما يخص التأنيث، بل هو صحيح أيضًا فيما يتعلق بالتطورات العلمية المختلفة.

إن اللغة – باعتبارها وسيطًا فكريًا - تحتاج إلى عملية إعادة تغذية مستمرة، بل تحتاج أحيانًا إلى إدخال تغييرات"ثورية" عليها. وهذا الدور منوط بالنساء، نظرًا لحاجتهن الملحة إلى هذا التغيير، من جهة. كما أن النساء - بحكم تطلعاتهن إلى العدالة، والمساواة – أكثر ثورية من قطاعات أخرى. ذلك أن الجرأة على التغيير على مستوى اللغة سوف تصحبه بالضرورة التجرؤ على محاولة التغيير في مجالات أخرى، لأن خوض النضال في هذا المجال سيكشف أمام ملايين النساء التمييز الذي يمارس ضدهن، في أبسط صوره، أقلها وضوحًا على مستوى الإدراك.

النساء حارسات للتقاليد:

إن إحدى وسائل الضغط على النساء تتمثل في منحهن دور الحارسات للتقاليد. إن تحمل النساء - وخاصة بصفتهن أمهات - لهذا الدور، وهذه المسئولية، يولد لديهن الإحساس بالاندماج في المجتمع، أي بالقبول؛ كما ينمي لديهن إحساسًا بالأهمية. وهو عند الكثير منهن وسيلة لممارسة سلطة ما، طالما منعن من ممارستها في مجالات أخرى، ومجالاً لتبرير وجودهن ذاته. فهن موكلات بدور يضفى لهن الاعتبار، ولابد إذًا من القيام بهذا الدور بأي ثمن، وهو ما يترجم أحيانًا في صور من العنف والاستبداد تجاه النساء الأخريات.

وتترجم العادات والتقاليد في ممارسات وسلوكيات معينة، أملتها علينا معتقدات، وأقوال مأثورة، وثوابت ورثتها إلينا أجيال سابقة. والواقع، أنه على الرغم من هذا التوكيل للنساء بحراسة التقاليد والأعراف، إلا أن تلك الموروثات نابعة في مجتمعنا بالأساس من فكر ذكورى، يعلى من شأن الذكور، ويعمل على الهيمنة على أجساد وعقول النساء، كما يكرس التمييز بين النوعين، ويتسامح أمام أشكال من الانتهاكات الموجهة ضد النساء. فباسم التقاليد، تنتهك أجساد الإناث، من خلال ممارسة عادة ختان الإناث التي لا تستند إلى دين أو علم، وهو ما يؤكده الواقع المصرى، الذي تمارس فيه هذه العادة مع المسيحيات أسوة بالمسلمات؛ وهي ممارسة تستهدف السيطرة على مع أجساد النساء، لا تختلف كثيرًا عن"حزام العفة"، الذي كان يستعمل في القرون الوسطى في أوروبا، لضمان عذرية النساء. وقد اقترنت هذه الممارسة باسم"الطهارة" في اللغة الدارجة المصرية، مما يشير هنا أيضًا إلى دلالات اللغة، والاتجاهات التي يصاغ بها وعي وفكر الناس.

كما تمنع العادات والتقاليد النساء من المبادرة في التصريح للرجل بالحب، لأن هذا يعتبر"فجراً" ويبعدنا عن صورة المرأة"الحشمة"، التي يجب أن تظل في وضع الانتظار السلبي، حتى يتفضل الرجل باختيارها. وفي ذلك ما لا يقتصر على تشكيل صورة المرأة لذاتها، والسلوك الذي ينبغي عليها الالتزام به، بل يضع على الرجال أعباء المسئوليات التي يتصورون أنها مرتبطة بأدوارهم كذكور، في علاقتها بتصوراتهم حول النساء والأنوثة. فهذا ما يجعل بعض الرجال، على سبيل المثال، يعرّفون الرجولة على أنها الذكورة، والقدرة الجنسية، أو أنها"عبارة عن مظهر، فيجب أن يكون الرجل قويًا جنسيًا، له صدر عريض، ولحية، وشعر على الصدر والوجه"، بينما يتوقعون أن ما يجذب النساء عند الرجال هو"الرجل الخشن من حيث السلوك، (أو) الرجل القوى من حيث الطباع، (أو) المظهر الخارجي، (أو) القدرة المادية"([15])

كذلك، تمنع العادات والتقاليد - وليس القانون - النساء الريفيات من الحصول على ميراثهن من الأرض، لأن هذا معناه أن الأرض ستذهب إلى رجل غريب، ربما من خارج القبيلة. وعلى الرغم أن القانون برىء في هذه الحالة، إلا أنه ليس بريئًا في أحوال أخرى كثيرة. ولكن هذه نقطة أخرى – تخص هي أيضًا التشكيل الثقافي -ولكنني لن أتطرق إليها، لوجود أخريات أقدر منى على ذلك.

ويتضمن الموروث الثقافي فكرة أن الرجال لا يبكون، فهذا يتنافى مع رجولتهم؛ وهو ما يدفع عديد من الأمهات إلى نهر أطفالهن الذكور حينما يبكون، مما يجعل كثير من الرجال يمتنعون عن البكاء طوال حياتهم، ويحرمهم بالتالي من أحد أشكال التعبير الإنساني

وحول صورة المرأة في الأمثال الشعبية، يقول أحد الكتاب ([16]) إن الأمثال الشعبية"... بطبيعتها كإبداع ثقافي إنساني هي محاولة فكرية لتجريد الواقع إلى مطلق لإظهار المضمون من خلال مقولة محددة". وهي لا تكتفى بوصف الواقع، بل تقدم السلوك الواجب اتباعه. وانطلاقًا من هذه الرؤية، يقوم بتحليل مضمون تلك الرسائل المتضمنة في الأمثال الشعبية المصرية حول المرأة، ويخلص إلى أن هناك ما يثبت في أذهان المرأة المصرية المعاصرة، منذ نشأتها، أنها تقوم بأدوار ثانوية ومساعدة في الحياة، بل إن هناك نظرة سائدة تكرس دونية النساء، وتبعيتهن للرجال. وإذا ما نظرنا إلى بعض هذه الأمثال الشعبية، سنجدها في الرسائل التي تبثها - هي الأخرى - إلينا. ومنها على سبيل المثال، لا

الحصر:"الولـد للكفن، والبنت للعفن"، و"اكسـر للبنت ضـلع يطلـع لهـا 24 ضـلع"، وأمثلـة أخرى كثيرة تؤكد إعلاء شأن الرجال، والتقليل من قيمة النساء.

وأخيرًا..

لا يبدو التدخل على مستوى الثقافة صنفًا من صنوف الترف؛ بل إن الترف هو بالذات ترك الأمور على ما هي عليه؛ ففي استمرار النظرة الحالية لأدوار النوعين، ما يؤذيهما معًــا. إن إعادة صياغة هذه الأدوار عملية يمليها التاريخ، ليس فقط من منظور التطور التاريخي، بـل أساسًا من منظور الاحتياج الحتمي، والمصـيري، للتخلص من الأفكـار والمعتقـدات الباليـة والمغلوطة، التي تمنعنا من الانطلاق لبناء مجتمع يستطيع أن يعيش فيه الإنسان بكرامة.

قد يقـول البعض إن أصـالتنا تتمثـل في التمسـك بثقافتنـا، ولكن الثقافـة – بـالمعنى الـذي أشرنا إليه سابقًا - ليست أمرًا جامدًا، أو كتلة مصمتة، غير قابلة للتطـور. كمـا أننـا نـرحب بالجوانب المضيئة الموجـودة في ثقافتنـا، والـتي سـاهمت في تشـكيل عـدد من الصـفات الجميلة التي يتميز بها الشـعب المصـرى؛ ولكننـا نـرفض السـلوكيات، والمعتقـدات، الـتي تكرس التميـيز ضـد النسـاء، وممارسـة العنـف ضـدهن، وتهميش أدوارهن، وإقصـائهن من الحياة العامة، وتهميش وجودهن في الحياة الخاصة، وتقليصه إلى أدوار مسـاندة؛ بالضـبط كما نرفض العادات التي تـدفع المواطـنين إلى إلقـاء القـاذورات في الطرقـات العامـة، أو التي تجعل الآباء يعتقدون أن أفضل أسلوب لتربية أطفالهم هو الضرب.

وعودة إلى المثال المقدم في بداية هذه الورقـة للترمـيز عن الثقافـة، فـإن الثقافـة الـتي نتطلع إليها هي تلك التي تجعل جميع أفراد الأسرة يتعاونون في شـراء الطعـام، وإعـداده، ويجلسـون سـويًا حـول الطاولـة نفسـها، ويسـتمعون إلى بعضـهم البعض، ويتعلمـون من بعضهم البعض، ويستمتعون بالموسـيقى الراقيـة، ويشـاهدون الأفلام الجميلـة، ويحـترمون الإنسانية كقيمة توجه سلوكياتهم، وفكرهم، ونظرتهم للذات وللآخر.

الهوامش:

(1) World Conference on Cultural Policies, Mexico City, 1982 :hggp://www.unesco.org/ culture/development.

(2) لمزيد من التفاصيل, يمكن الرجوع إلى مشروع"الراصد الإعلامي للدراما التليفزيونية" الذي قام به مركز دراسات المرأة الجديدة.

(3) شـيرين أبـو النجـا: الآليـات الثقافيـة الـتي تمنـع تقـدم المـرأة في مصـر، في المـرأة والقانون والتنمية، مركز دراسات المرأة الجديدة، القاهرة، 1997.

(4) هـدى الصـدة، رسـائل الـذاكرة، العـدد صـفر، ينـاير 1998، ملتقى المـرأة والـذاكرة، القاهرة.

(5) لمزيد من التفاصيل، يمكن الرجـع إلى مقـال مـنى إبـراهيم حـول"جـدليات المقاومـة والتمكين"، مجلة طيبة، العدد الثاني يناير 2003.

(6) Estelle B. Freedman, No Turning Back, Ballantine Books, New York, 2002.

(7) نشرة تأسيس نور - دار المرأة العربية.

(8) فريدة النقاش، حدائق النسـاء (في نقـد الأصـولية)، مركـز القـاهرة لدراسـات حقـوق الإنسان، القاهرة، 2002 ، ص ص 129 -132.

(9) فاطمة المرنيسى، السلطانات المنسيات، دار الحصاد للنشـر، دمشـق، 1994ـ (10) ملك رشـدي، الصـورة الاجتماعيـة للمـرأة في التعليم الابتـدائي المصـرى، المعـرض الأول لكتاب المرأة العربية في مواجهة العصر، نور - دار المرأة العربية للنشر، القاهرة، 1996.

(11) هند واصف،"صورة المرأة في مناهج التعليم للمرحلـتين الإعداديـة والثانويـة"، ورقـة غير منشورة، 1995.

(12) لمزيد من التفاصيل، يمكن الرجوع إلى مشروع"مبـدعات في الظـل" الـذي قـام بـه مركز دراسات المرأة الجديدة. تشير إحـدى الشـهادات من أسـوان: وقـد بـدأت معوقـات الإبداع عندي من المـنزل لاعتقـادهم أن كتـابتي للشـعر تـؤثر على دراسـتي، وكـذلك ففي الصيف تزيد الأعباء المنزلية، ويكون هنـاك رفض تـام للتعامـل مـع الأوراق والأقلام، وكأنـه عقاب الأجازة.

(13) نصر حامد أبو زيد: دوار الخوف.. قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العـربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000، ص من 29 -51.

(14) باولو فريرى، الفعل الثقـافي في سـبيل الحريـة، ترجمـة إبـراهيم الكـرداوي، مركـز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، القاهرة، 1995، ص ص 25- 30.

(15) نادية واصف وعبد الله منصور، البحث في أنماط الذكورة، وختـان الإنـاث في مصـر، المركز الوطني لمسـاندة المنظمـات الأهليـة للسـكان والتنميـة، القـاهرة، 1999، ص ص 195 -201

(16) صفوت كمال: صورة المرأة في الحياة اليومية من خلال الأمثال الشعبية، في هاجر: كتاب المرأة، دار سينا للنشر، العدد الأول، 1993، ص ص 21- 27.

دراسات

التمييز على أساس النوع في كتب الأطفال العربية والفرنسية

نادية الخولى

مقدمة:

إن الاهتمام بمفهومي الذكورة والأنوثة الـذي نتج عن الحركـة النسـائية، ركـز على الصـور النمطية للأدوار الجنسية وعلى التأثير السيء المحتمل لهذه الصور على تطور الشخصـية. إن تعريف الأدوار الجنسية في أي مجتمع من الأمـور الموثقـة والمعروفـة وهي تنتقـل عن طريـق عمليـة التنشـئة الاجتماعيـة. وطبقًـا لنظريـة التعلم الاجتمـاعى يكتسـب السـلوك الجنسي من خلال"التعلم بالملاحظة" أو"التماثـل". وقـد ينتج التعلم عن طريـق الملاحظـة من مشاهدة ما يقوم به الآخرون (القدوة أو النموذج)، أو من خلال الانتباه إلى الرموز مثل الكلمـات والصـور. ومن المـرجح أن يلعب التليفزيـون والكتب وأفلام السـينما والقصـص ووسائل الإعلام الرمزية الأخرى دورًا مهمًا في انتقال المعلومات عن السلوك النمطي.

واسـتنادًا إلى افـتراض أن الكتب تـؤثر في تقـديم النمـاذج إلى الأطفـال، يصـبح من المهم التعرف على الأنماط التي تقدم في كتب الأطفال من خلال رموز الكلمات والرسومات.

المنهجية:

تنـاقش هـذه الدراسـة صـور النسـاء وأدوار الجنس المسـندة إليهن، كمـا تظهـر في كتب قصص الأطفال العربية والفرنسـية. وأود أن أبـدأ أولاً بـالتركيز على أهميـة الطريقـة الـتي تقدم بها النساء والفتيات. إن الصور النمطية للكتب المصورة وقصص الأطفـال المصـورة كثيرًا ما يكـون لهـا تـأثير على الأطفـال، وهـو تـأثير أكـبر بكثـير من تـأثير الحيـاة الواقعيـة المحيطة بهم. فقد أشار مسح حول التمييز على أساس الـذكورة والأنوثـة (Sexism) في مجال التعليم في الولايات المتحدة إلى قول طفلة عمرها سبع سنوات بعد أن رأت صـوراً لأطباء وممرضات:"لا يمكن أن أصبح طبيبة. أستطيع فقط أن أصبح ممرضـة. هكـذا يقـول كتابي".

إذا تعرف الأطفال بناتًا كانوا أو بنينًا على دور جنسهم وسلوك كـل جنس، في سـن الـتردد على الحضانة أي الثالثة أو الرابعة، فإن القصـص المصـورة، وهي مكـون مهم في فصـول الأطفـال، تحـدد شـكل هـذا التماثـل بـالتركيز على أن دور المـرأة هـو العنايـة بـالمنزل والأطفال، بينما دور الرجـل هـو كسـب العيش وأن الرجـال أشـخاص مسـئولون مبـدعون وأبطال ومخلصون وماهرون، أما النساء، فباستثناء صورة الأمهات – وهن دائمًـا مضـحيات ومتفانيات في مساعدة الآخرين – وصورة الأميرة الجميلة التي تنقـذ وتـتزوج الأمـير، فـإن

صورتهن هي صورة العابثات، المستغلات، المبذرات، الحقودات، والأهم من ذلك فهن محدودات الذكاء.

إن صرامة هذه الأدوار تضع الشخصية في قالب محدد. بينما الحرية في السلوك والقدرة الخلاقة تعتمد على حرية اختيار صفات الشخصية من بين نماذج مختلفة، وضمهم معًا لتكوين الكل المبنى على أساس حرية الاختيار.

إن تبسيط سلوك الشخصيات النسائية يقلل من الاحتمالات المتوفرة للبنات ويتركهن

أمام خيارين.

أولهما: أن يخضعن للقدوة الكلاسيكية ونتيجة لذلك يتخلين عن آمالهن الشخصي

وثانيهما: أن يقتدين بالنموذج الذكوري ويتخلين عن أنوثتهن. أما الاختيار الثالث: وهو توفيق دورهن كنساء لهن حياة مهنية، فهو طريق صعب لا تشير إليه كتب الأطفال، والنتيجة هي غياب النموذج الذي تقتدي به الفتاة.

وفي الوقت نفسه، لا يستطيع البنون دون هذه النماذج أن يستوعبوا دور النساء في حياتهم الشخصية أو في المجتمع كدور يختلف عن الدور الذي تقدمه الكتب: وهو المشاركة في الأعمال المنزلية.

الكتب العربية:

قامت هذه الدراسة على انتقاء 100 كتاب باللغة العربية للأطفال بين الثالثة والرابعة عشر، ونشرت بين عامي 1981 و 1996. وكان توزيع الكتب كالتالي: 10 كتب للأطفال بين الثالثة والخامسة، 18 كتابًا للأطفال بين السادسة والتاسعة، و30 كتابًا للأطفال بين التاسعة والثانية عشر، و42 كتابًا للأطفال بين الثانية والرابعة عشر. أما الكتاب فكانوا رجالاً ونساء يمثلون عدة دول عربية. وأما الموضوعات العامة فتضم الأنشطة اليومية والطبيعية والخيالية، ووصل عدد الرسوم التي تم تحليلها إلى 632 رسمًا.

وتمت قراءة الكتب المائة بدقة بالغة، وتضمن الإطار التحليلي المجالات التالية: أدوات الجنس النسائية، الهوية، والوظائف (انظر الملحق). وقد تم تعريف هذه المصطلحات المفهومية وتعرضت البيانات للتحليل الكمي والكيفي.

الكتب الفرنسية:

أخـذت عينـة من 100 كتـاب للأطفـال بين الثالثـة والرابعـة عشـر، ونشـرت بين 1981 و 1996بواسطة مجموعة من دور النشر الفرنسية الكبيرة، وسوف أبدأ بموجز لبعض نتـائج الدراسـة المتعلقـة بـالكتب الفرنسـية والعربيـة، والإشـارة إلى أوجـه التشـابه والاختلاف فيتناولهم لصورة الأنثى في مختلف الأطوار المخصصة لها.

استنادًا إلى اللغة الرمزية (مثل الرسوم والصور) التي يميزها الأطفال في مرحلـة مبكـرة من حياتهم يتم نقل مفـاهيم عن أدوار الجنسـين داخـل الأسـرة وفي المجتمـع إلى جـانب الخصائص النفسية التي من المفترض أن تتواجد في الرجال والنساء والبنين والبنات.

وبعض هذه الأمثلة كثيرة التكرار تظهر في الرموز التالية:

المريلة: وقد أثار وجودها المتكرر في الصور والرسـومات في السـبعينيات إلى تحديـد دور المرأة في الأعمال المنزلية، وهي رمز كلاسيكي لدور الأنثى، وتشـير إلى العمـل المـنزلي بالسلة (عادة ما تكون مليئة بالخضراوات والفاكهة) أو عربة المشتروات أو عربة الأطفال.

أما"الدلو" و"المقشة" و"الممسحة العتيقة" و"الملابس المبللة" فهي تستخدم كرسـومات لإرغام الأمهات على العمـل في ظـروف مخزيـة ومثـيرة للشـفقة لتصـوير طبيعـة المهـام المنزلية الثابتة التي لا تنتهى، وهي دائمًا من نصيب النسـاء تمامًـا، أمـا التكنولوجيـا بجميـع صورها فهي ليست من نصيبهن. إن صورة المرأة وهي منكبة على يـديها ورجليهـا وخصـلة من الشـعر في عينهـا ودلـو معـدني بجانبهـا، وهي تنظـف الأرض بالفرشـاة هي صـورة كلاسيكية في هذه الدراسة.

مثال آخر هو النظارات الطبية التي ترتديها الفتـاة الصـغيرة في إشـارة تـدل على الـذكاء. ولكنها تشير أيضًا إلى الفتاة غير المطيعة. ونظراً إلى فتراض أن النظـارات الطبيـة تجعـل المرء يبدو قبيحًا، فهي تستخدمه لتأكيد الفكرة السائدة بأن الجمال والذكاء لا يلتقيــان في الإناث. وبالتالي التلميذة المتفوقة على فصلها، المهتمة بعملهـا المدرسـي، غـير المحبوبـة من زميلاتها ترتدي النظارة، وكذلك مديرة المدرسة المكروهـة والعـانس الـتي تحقـد على غيرها هي أيضًا ترتدى النظارات الطبية. أما الأمهات، فنادرًا ما ترتـديها، فمثلاً رغم تشـجيع الكـاتب عبـد التـواب يوسـف البنت الصـغيرة على الـذهاب إلى المدرسـة والتفـوق في الدراسة في قصة"الصغيرة والمدرسة" (1995)، فإن صورة الفتاة المجتهدة كما تصـورها القصة ترتدى النظارة الطبية وكذلك مدرسـتها. تتكـرر هـذه الرمـوز في"نزهـة الأذكيـاء" (1995) لأحمد قدري؛ حيث ظهرت الفتاة الذكية مرة أخرى، وهي ترتـدى النظـارة الطبيـة وتمسك بالكتاب المدرسي.

ومثـال آخـر هـو رمـز الجرائـد: فهي تمثـل المعلومـات والدرايـة بمـا يجـرى في المجتمـع والمشـاركة في أنشـطته، وبالتـالي فـإن الآبـاء والجـدود يقرأونهـا بجـانب رجـل الشـارع، والمسافر بوسائل المواصلات العامة ونماذج أخرى من الرجال.

أما القصص الخيالية والروايات.. فهي رمز للهـروب من الحقيقـة وعـدم الاكـتراث وغيـاب المسئولية الاجتماعية وهي بالتالي من نصيب النساء.

وكذلك فـإن الحقيبـة الصـغيرة الـتي يحملهـا المـديرون وأصـحاب المهن الجـادة، فهي من نصيب الذكور فقط، ومن العبث محاولـة البحث عن امـرأة تحمـل أحـدها في أي من هـذه القصص فهي غائبة تماماً.

وهناك نوعان من الأمهات التي تكسر هـذه القواعـد؛ بحيث تسـخر منهن القصـص حـتى لا يحبهن الأطفـال. أول هــذه الأنــواع هي النســاء القائــدات والرائــدات: مــديرة المدرســة الــدكتاتورة، والملكــة المســتبدة والجــارة المتســلطة، أي بإيجــاز النســاء، اللاتي يتشــبهن بالرجال وهن مادة للكراهية والسخرية. وقد تناولت سلسلة المكتبة الخضراء الصادرة عن دار المعارف في القاهرة عديدًا من هذه الشخصـيات النسـائية الـتي تمثلت في السـاحرة الشريرة، العجوز التي تخيف الأطفال، زوجـة الأب المسـتبدة... إلى آخـره، والنـوع الثـاني هي صـورة المــرأة العــانس، المرفوضــة من الرجــال بســبب عيب جســماني أو عيب في شخصيتها.

إن العانس هي ضحية الرسامين من النساء والرجـال على حـد سـواء، فهم يصـورونها في الكاريكاتور، كلما سنحت الفرصة، على أنها نحيفة وسـيئة المظهـر، ترتـدى قبعـة مضـحكة وحذاءً واسعًا ونظارات طبية تجعلها تبدو قبيحة، وجدير بالـذكر هنـا أن القصـص العربيـة لا تتناول هذه الشخصية ولا تشير إليها.

أما بالنسبة للفتاة الصغيرة.. فـإن شـرائط الشـعر رمـز للفتـاة الغبيـة المغـرورة والمـرأة المشوشة Confused.

وقـد أوضـحت الدراسـة أن مجموعـة كبـيرة من القصـص تتنـاول موضـوع سـلبية النسـاء والفتيات الصغيرات ودورهن كمتفرجات علي الحياة، بينما توضح قدرة الرجال على الإبداع والمشاركة الإيجابية في بناء المجتمع وقد استخدم الرمز كوسـيلة لتوصـيل هـذا المفهـوم؛ فمثلاً لا يمكن إحصاء عدد النساء (والفتيات الصغيرات) وهن ينظرن من الشباك (كمـا هـو الحال في روايـات القـرن التاسـع عشـر) وكـذلك الأمـيرات في أربـاع القلاع والمراهقـات اللاتي ينتظرن حـبيبهن والفتيـات الهوائيـات والأمهـات الحالمـات، جميعهن يتـأملن الحيـاة، ولكنهن لا يشاركن فيها. أما الشباك، فهو يحافظ عليهن ويحميهن، فمن خلاله تـرى النسـاء ما يحدث في الخارج دون أن يتركن المساحة المخصصة لهن داخـل المـنزل، فعلى سـبيل المثال، تكررت هذه الصورة لسلبية الفتاة، وعدم مشاركتها في أي عمل إيجـابي في عـدد وفـير من القصــص مثــل"صــمت الأمــيرة" (1981) (محمــد أحمــد برانــق)، و"الأمــيرة المسحورة" (1983) في سلسلة بستان الطفل و"عروس البحيرة" (1981) لعبـد الحميـد طلبة،"الأمـير والفتـاة" (1984) و"البطـل والسـاحرة" (1984) ليعقـوب الشـاروني. ففي هذه القصص قدمت الفتاة كرمز للجمـال والرقـة والاستسـلام التـام لرغبـة بطـل القصـة، الذي يقوم بإنقاذ هذه الفتـاة الضـعيفة والمغلوبـة على أمرهـا. ويحـدثنا الشـباك أيضًـا عن القصص الغرامية والخيالية لأمهات وفتيات، يهربن إلى عالم خيالي؛ فهـذه خاصـية تشـترك فيها معظم أدبيات الأطفال. إن الشباك يظهر بصورة متكررة ومؤكدة، فالنسـاء تنتمى إلى المساحة الداخلية، والشباك هو موقعهن الأفضل، وهو يظهر دائمًا مبللاً بمياه المطر.

إن الكرب والشعور بعدم القدرة على فعل شيء والإحباط والإحساس بالانسياق نحو قــدر مليء بالحرمان والكرب والإذلال هم جميعًا صورة مجازيـة فعالـة للأحلام السـوداوية أمـام الشباك، والتي دأبت هذه القصص على إعادة إنتاجها بالمئات.

إن السجينة الصغيرة التي تحلم عند الشباك في قصة Prudence "الحـذر" لسـوزان هيـل وانجيلا باريت، تحكى لنا بطريقة تثير الحنين كيف تبتعد هذه الفتيات عن العالم الخارجي.

وعلى غلاف الكتاب نجد صورة الأم / ولية الأمر، التي تشل حركة الفتاة الصغيرة

بطريقة معبرة للغاية؛ فهي تمسك بيد الفتاة كمـا لـو كـانت تمسـك بعصـفور صـغير. وفي المطبخ / مملكة النساء في هذه القصص، تحتفظ الأم الخائفة المكروهة بابنتهـا السـجينة. ويصف النص النار المحترقة والأغاني العاطفية الجياشـة الحـرارة، وشـذا التوابـل في هـذا المطبخ الريفى الواسع؛ حيث تعد الأم (التي ترتدي تنـورة سـوداء طويلـة ومريلـة منشـاة) طعام العشاء في سكون تـام، بينمـا تنظـر الفتـاة من الشـباك إلى الخـارج حيث تتسـاقط الثلوج ويظهر قرص الشمس عند الغروب كالبقعة الحمراء.

وتنظر الفتاة الصـغيرة الحالمـة إلى خـارج الشـباك بفضـول. وفي سـكون المطبخ القـاهر نستطيع أن نسمعها تقول لنفسها"ما هذا الشيء في الخارج ؟" ثم ينبعث صـوت أمهـا في إصرار:"احذرى واعتني بنفسـك"، ثم نـرى الفتـاة وقـد ابتعـدت عن المـنزل على أطـراف أصابعها، وأعادت قفل الباب مكانه وانسلت إلى الثلوج. ومثل ذات الرداء الأحمــر، تنطلــق الفتـاة إلى الغابـة الـتي تصـبح فجـأة مخيفـة ومهـددة ومليئـة بصـور الوجـوه والشـياطين والعفاريت.

"هل أنت شجاعة؟ يقول النص"لا، لا هيا نعود إلى المنزل".

إن إثارة هذه المخاوف الغامضة، الداكنة القديمة لا يراد بهـا التهديـد فقـط، ولكن الصـورة المجازية للغابة لها هدف واحد فقط، وهو شـل حركـة الفتـاة وتقييـدها والاحتفـاظ بهـا في المنزل وإسداء النصح لها بأن تحلم من هذا الجانب من الشباك بدلاً من محاولة تعـرف مـا يحدث خارج المنزل، وقد تكررت في القصص العربية تقديم شخصية المـرأة المسـنة ذات الخبرة مثل: العمة أو الخالة أو الجدة، اللاتي يقمن بقص القصص ذات الخصائص التربويـة التي تقدم النصائح للفتيات.

وهناك عديد من الأمثلة في القص الشعبي وحكايات التراث. وقد صدرت عن وزارة

الثقافة والشباب سلسـلة"الخالـة صـالحة" (1982) و"أم الخـير" (1994) لأحمـد الشـيخ، التي تندرج تحت هذا النمط.

وفي النهاية، فإن القصص تنصح الفتيات:"إحلمن كيفما تشأن بالقلاع والأمراء والســاحرين (أو بالنجاح العلمي في صالات الموسيقى أو هوليود). ثم"قريبًـا سـوف تـواجهن الواقـع".. والحقيقة أن الأحلام تبدو للبنات في القصص، وكأنها وسيلة لرفض فكرة أن يصـبحن مثـل أمهاتهن.

وإذا نظرنا إلى الموضوعات التي يتكرر ظهورها في القصص، نـأتي إلى موضـوع الكـذب.. فالكذب يحتـل المكانـة الأولى في قائمـة الرذائـل الـتي ترتبـط بالفتـاة، والـتي تلام عليهـا النساء منذ القدم، وهو من التصرفات المرفوضة التي يعاقب عليها الفتيات في الروايـات، ومن المثير النظر إلى تعريف الكذب في هـذه القصـص. وقـد انفـرد البطـل الـذكر بـأدوار المغـامرة في معظم - إن لم يكن كـل - القصـص العربيـة الـتي تـدور حـول الإثـارة، والمغامرة، والبطولة، والكشف عن لغز... إلى آخره.

فنجد سلاسل كثيرة من قصص الألغاز أو الجاسوسية، تتمركز حول مجموعـة من الأبطـال كلهم من الذكور، وإن وجـدت الفتـاة فهي غالبًا مـا تكـون أخت لأحـد المغـامرين، ويكـون دورها ثانويًا، وإن قامت بأي عمل إيجابي فهو بمساعدة أحد هؤلاء الأبطال.

ومثال ذلك"مغامرة البطل الصـغير" (1984)"مغـامرة البطـل منصـور" (1984) ليعقـوب الشاروني. وفي قصص مجدى صابر يتم إنقاذ الفتاة التي حـاولت أن تشـترك مـع الأبطـال في المغامرة، ولكنها كادت أن تموت لولا إنقاذها في آخر لحظـة مثـل"الغابـة السـوداء" (1993)"جزيرة الرعب (1995)"خدعة الشيطان" (1993). وفي كل هذه القصص تعترف الفتاة بخطئها لمحاولة الخوض في مجال خصص للرجال، وتكـرر هـذا النمـط في سلسـلةً مغامرات أحمد نجيب. وتموت الفتيات لكونهن جريئات ومغامرات.

وفي قصة فيرونيكا الحزينة التي تلعب الكمان بمهارة بقلم دافيد ماكى، تظهر فتاة نشيطة وودودة ذات شعر أحمر، قوية الشخصية، تدرس الكمان بحرص بالغ وتلعب على هذه الآلة بمهارة أدت في أول حفلة عامة إلى بكاء المتفرجين من فـرط التـأثر. ومسـتقبل فرونيكـا يبشر فلقد أصبحت ذات شـهرة كبـيرة في وقت قصـير، ممـا أدى إلى تركهـا للمدرسـة... وبعد مرور الوقت بنجاح هائل رغبت في أن يكون لها مغامرة، لـذا فقـد قـررت أن تـذهب إلى الغابـة وقـد حـذرتها الأم وهي منهمكـة في غسـل الصـحون"سـوف تـؤكلين حيـة في الغابة". ولكن فيرونيكا لا تعبأ بتحذيرات الأم، فالكمان الـذي تحملـه كفيـل بـأن يـروض أي حيوان مفترس، وهي قد مرت بهذه التجربة من قبل في حديقة الحيوان.

وصـلت فيرونيكـا إلى البلاد الاسـتوائية، واسـتعدت لرحلـة سـفاري بمصـاحبة"الصـيادين الجسورين" الذين تخلوا عنهـا عنـدما رأوا الحيوانـات المفترسـة، وبشـجاعة فائقـة، بـدأت فيرونيكا تلعب على الكمان وشرعت الحيوانات في الـرقص. ولكن لسـوء الحـظ نجـد بين الحيوانات الراقصة أسدًا كبير السن أصم، قام بالتهام فيرونيكا الصغيرة.

وهكذا انتهى المطاف بفيرونيكا اللطيفة الودودة، الـتي كـانت تعتقـد أن الفتيـات يمكن أن يلعبن على الكمان ويسافرن بمفردهن.

والجدير بالملاحظة عـدم وجـود قصـة تشـير إلى مـوت الفـتى في نهايـة القصـة لحبـه في المغامرة، وقد أظهرت هذه الدراسة التشابه الكبير في الأدوار والأعمال المخصصة للأنـثى في قصص الأطفال. إن صورة النساء كما تعكسها هذه الكتب تتفق والصورة التقليدية عن النساء في المجتمع، وهو الدور النمطي الذي يسند إلى النساء عبر السنين بحيث تظهـرن أساسًا كأمهات وزوجات يقمن بـالطهي وتربيـة الأطفـال والاهتمـام بمهـام المـنزل. وليس

للفتيات الصغيرات أي تطلعات غير الانقياد لأمهاتهن، ويدور عالمهن حول الوظائف المنزلية باستثناء الأميرات الجميلات، اللاتي لا يقمن بشيء سوى انتظار الأمير الساحر.

وبالنظر إلى العدد الكبير من الأمهات غير العاملات، اللاتي ليس لهن وظيفة غير الاعتناء بالمنزل وبأزواجهن وأطفالهن. نجد نوعين من النساء: أم الطفل الصغير، وأم الطفلة الصغيرة. والأم النموذجية للطفل الواحد هي الأم / الشغالة، وأما الكاريكاتور المفضل في السبعينيات والثمانينيات فهو الذي يصور الأم الفقيرة، المنهكة، ذات الشعر الشعث التي تجلس على ركبتيها، وفي يدها فرشة أو مقشة تنظف الأرض.

وصورة أم الطفل الذكر هي دائمًا صورة الأم الشابة المنهكة أو سيدة من الطبقة العاملة، ليست شابة تمامًا، صبورة وخاضعة تمامًا لابنها مولعة به. وهى لا تلعب أبدًا دور معلمته فهي جاهلة وغير ذات أهمية وغير قادرة على تعليمه أي شيء، فوالده هو الوحيد الذي يمكن أن يوجهه ويعلمه أي شيء.

وعلى عكس ذلك، فإن أم الطفلة الصغيرة دائمًا شابة ومهندمة وشعرها مصفف جيدًا، ولا ترتدى المريلة، ولديها وقت للحديث مع ابنتها والتريض معها والإجابة عن أسئلتها. ومن المفترض أن تبين هذه الأم لابنتها دورها كربة منزل وأم، وعليها أن تنقل الخبرة والمعرفة والتعاليم، التي من شأنها أن تؤكد الدور التقليدي المناسب للإناث. إن أمهات البنات هن أمهات ومدرسات في الوقت نفسه، وهن مستعدات للقيام بمهمة أسئلتها التعليم، وكثيرًا ما يكن فاهمات.

أما عن صورة الأب في القصص، فهي غالبًا ما تكون صورة الأب الغائب. ويفترض أن الأب موجود لأنه مسئول عن دفع قيمة إيجار المنزل المريح المفروش جيدًا حيث تعيش الأم وأطفالها سعداء، ولكن الأب لا يظهر في المنزل. إن وجود هذا الموظف البيروقراطي الذي لا دور له في حياة أطفاله هو ليس إلا وجود نظرى. وعلى الرغم من ذلك فإننا نعرف عنه بعض الأشياء.

فنستخلص عندما نراه ذاهبًا في الصباح في عجلة إلى عمله حاملاً حقيبته الصغيرة، وقد رسم على وجهه علامات الجدية أنه شخص منضبط. كما نعلم أيضًا أنه شخص حساس ومتعقل، أو على الأقل له قدرة على حل المشاكل وعلى اتخاذ القرارات المهمة. وعندما تطرأ مشكلة، فإن الأم تتجه إليه دائمًا. ولكن من ناحية أخرى، فإننا نعلم أنه غير قادر على حل المشاكل المنزلية، وتتأكد هذه الفكرة عندما تظهر أزمة طارئة، والصورة التي ترسم للأب هي صورته وهو يغسل الأطباق ويحول المطبخ إلى ساحة قتال، ولذا فإننا نعلم أنه من الأفضل إلا نطلب منه إنجاز أي شيء. وتحاول هذه القصص أن تظهر للأطفال أن الآباء لم يخلقوا للعمل المنزلى، وأن المشاكل المنزلية اليومية لا تخص الآباء، وهذا من العدل حيث إنهم يعملون خارج المنزل، ويكدون من أجل المحافظة على الأسرة (أما أن أمهات كثيرات أيضًا يعملن خارج المنزل فهي من التفاصيل التي تعمل القصص على إخفائها عن الأطفال). ومن ناحية أخرى فإن هناك من الكتب ما لا يخشى نقد هذا الوضع.

يحكي كتاب كاليكوشون Calicochon لأنتوني براون قصة أسرة إنجليزية متوسطة. يعمل الأب في وظيفة إدارية عليا، ويظهر مع طفليه في شكل أنيق ونظيف في حديقة

بديعة أمام منزل وجراج وسيارة جميعهم يتصفون بالجمال. وفي الصباح عندما يذهب أفراد الأسرة جميعًا إلى أعمالهم ومدارسهم، تبقى الأم وحيدة في المنزل، فتغسل الأطباق بعد الإفطار في هدوء وترتب السرائر، وتنظف المنزل ثم تذهب إلى عملها.

في المساء يطلب الأب والأطفال طعام العشاء بصوت عال، فيقول الأب"أسرعى في إعداد طعام العشاء"، ويردد الأطفال من بعده"أسرعى في إعداد الطعام يا أماه" وبعد تناول الطعام، يبدو الأب منهكًا تمامًا يغالبه النعاس وهو يشاهد التليفزيون، بينما تغسل الأم الأطباق وتدير الغسالة وتطهو الطعام وتقوم بكى الملابس. لكن في إحدى الليالي، يعود الأب والأطفال إلى المنزل وقد أصبح خاويًا، ليجدوا ورقة صغيرة في انتظارهم كتب عليها"إنكم جميعًا خنازير". وفي الصور التي تظهر بعد ذلك نرى كل شيء وقد تحول إلى خنازير: الرسومات على ورق الحائط والقمر والصنابير والتليفون والكلب والصور.... كل شيء تحول إلى شكل خنزير.

ويبدأ الأب والأبناء في إعداد وجبات سيئة من الطعام، وتتراكم الأطباق في المطبخ وتنتشر البقع في ملابسهم، ويفقدون السيطرة على الأشياء. وتسترسل القصة أن المنزل أصبح في حالة يرثى لها من القذارة، وأما الأب وأطفاله الخنازير القابعة فهم يأكلون بقايا الطعام ويتساءلون متى تعود الأم.

وعندما تعود الأم بالفعل، يركع الأب والأبناء يستجدونها أن تبقى. وبعد أن تقرر الأم البقاء، يظهر الأب في الصور التالية وقد أصبح أكثر إنسانية، يغسل الأطباق ويقوم بكى الملابس. أما الأبناء فهم يرتبون الفراش، ويعدون الطعام مع والدهم، فتسعد الأم بذلك، وتظهر في الكتاب وهي تقوم بإصلاح السيارة.

وتتضمن المشاهد المكبرة تفاصيل كاملة ساخرة، وأما النص فهو مازح وفعال.

إن قصر أنشطة النساء على الوظائف المنزلية يعكس المكانة الدونية المسندة إليهن. أما المؤشرات الأخرى لهذه المكانة، فتتضمن استبعاد النساء من المجال الثقافي وسوق العمل ومواقع اتخاذ القرار، ورغم عدم وجود قصص عربية تتناول دور الأم الثائرة على قيامها بالأعمال المنزلية، وعدم تقدير الأسرة لما تقوم به كثرت عدد القصص التي قدمت الأم المضحية الحنونة، التي تكرس حياتها للآخرين، مثل:"الأم" حكايات وقصص (1987) لفتحى الإبياري و"أمي الحبيبة" (1990) لفتحى الدعدع و"قصة عيد الأم" (1985) لأحمد قدرى و"الأم المثالية" (1994) الصادرة عن دار الفكر العربي في سلسلة حكايات للفتيان والفتيات، و"عيد ميلاد ماما" (1994) لأحمد عمارة، وكذلك نجد بعض الإيجابيات لشخصية الأم المناضلة الشجاعة مثل"أم حنان" لعبد التواب يوسف، التي تتناول قصة حقيقية عن أم حنان (1988) التي اضطرت للهجرة من بلدتها في بورسعيد عندما حاصرها الإسرائيليون في حرب (1973) في الثغرة، ولكنها ساعدت قائد الكتيبة المصرية على إرسال مؤن ورسائل مهمة إلى جنوده مما حقق النصر، وكانت أم حنان مثالاً للشجاعة والتضحية.

وقد اتضح لنا في ضوء هذه الدراسة أن هناك أنماطًا معينة لدور النساء، انحصر في هذه الأعمال فمثلاً:

الأمهات والزوجات:

تظهرن كشخصيات يتسمن بالحب والعنف والتضحية والتواضع وعدم الأنانية والدفاع عن الأسرة والأطفال والمهارة في الأعمال المنزلية.

وفي نطاق التعريف التقليدي لمفهوم التواضع، فقد أشار كل من هيلال (1981)

وشامون (1967، 1974) إلى اعتبار إنكار الذات والتضحية صفات محمودة وإيجابية يجب أن تتحلى بها النساء.

البنات الصغيرات والفتيات:

يتسمن بالأدب والطاعة والهدوء والسلبية والحساسية والحياء، النساء العاملات: هن دائمًا يعملن مع الرجال وتحت رعايتهم.

الأميرات: يتسمن بالجمال والطاعة والحياء، وهن دائمًا على استعداد لقبول الأزواج ولطاعة آبائهم.

الساحرات: هن دائمًا شديدات القسوة، قبيحات، وماكرات.

وفي إطار هذه الأدوار النمطية للنساء، فنجد أن دور الأمهات ينحصر في الأعمال المنزلية وتربية الأطفال وطهو الطعام، وفي هذا الإطار نفسه تقوم البنت بمساعدة الأم وتنحسر أعمالها داخل المنزل.

أما الأميرات فهن في غاية الاستسلام والسلبية، ولا يفعلن شيئًا سواء انتظار الأمير.

وكما يتضح لنا من الجدول المرفق في نهاية الدراسة فإن الأعمال غير التقليدية المنوطة بالنساء محدودة.

وأهم ما تكشف عنه هذه النماذج أن الأطفال يستمدون مفرادتهم من عالم الواقع والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما الذي يمكن أن يقدمه الأديب للطفل؟ وهل يناسب خطابه الأدبي طموحات الطفل ويستجيب لحاجاته الوجدانية والعقلية؟ لقد بات واضحاً أن الطفل في عصرنا يحتاج إلى خطاب أدبي جيد، يناسب إيقاع العصر ويستجيب لتحدياته، فلم يعد الطفل هو ذلك الساذج الصغير الذي تجذبه حكايات الجان والخرافات، أو تلهب خياله قصة الشاطر حسن أو ذلك الطفل الفقير الذي تزوج الأميرة أو بنت السلطان، إننا نتعامل اليوم مع طفل واعٍ قادر على استيعاب مفردات عصره، مدرك لمعطيات واقعة

ومتغيراته، طامح إلى غدٍ أكثر تقدمًا وازدهاراً، ولذلك فهو يحتاج إلى خطاب واقعي يحـترم عقله الصغير المتفتح، ويستشير خياله الواعي ويستجيب لطموحاته. ولن يتسـنى ذلـك مـع وجود هذه الأنماط السلبية لصورة الأنثى؛ ولذلك يجب على كتاب هـذا العصـر النظـر بعين جديدة لدور المرأة الحقيقي وإسهاماته البناءة في مجتمع اليوم والغد.

إن النساء في عالمنا العربي اليوم خاصـة النسـاء في البلاد الـتي مزقتهـا الحـروب - مثـل لبنان وفلسطين والعـراق - مشـغولات بمهـام غـير الطهي والكي والاعتنـاء بـالمنزل. إنهن يذهبن إلى الجامعات، ويعملن كمديرات وكاتبات وفنانات وصـحفيات وطبيبـات ومحاميـات وقاضيات وموظفات حكوميات....إلخ، إن ما نقرأه في القصص ليس هو حقيقـة مـا تفعلـه النساء في عالمنا اليوم.

لقـد حـان الـوقت لأن تظهـر للأطفـال، دون أي سـخرية، الأمهـات الناجحـات في المجـال السياسي ومجال الأعمال والفنون. يجب أن نـبين لهن صـورة الزوجـات اللاتى ينجحن في الحيـاة رغم حصـولهن على الطلاق، والمطلقـات اللاتي يـتزوجن مـرة أخـرى، والأمهـات الأرامل.

لابد من الإشارة - دون سخرية أو نقد ضمني – إلى الأمهات اللاتي تخرجن، بينمـا أزواجهن في المـنزل مـع الأطفـال والأمهـات اللاتي يجهلن الطهى والأمهـات المهتمـات بـالقراءة والموسيقى، والأمهات اللاتى ينسـين مواعيـد الوجبـات، واللاتي تشـتركن في المناقشـات السياسية، واللاتي تفـزن في المسـابقات الرياضـية، والنسـاء اللاتي اخـترن عـدم الـزواج، والجدات اللاتي تعلمن، واللاتي يتزوجن مرة أخرى، والأسـر الـتي يشـترك أبناؤهـا في أداء المسئوليات اليوميـة، والآبـاء الـذين يغـيرون ملابس أطفـالهم، ويواسـونهم ويقومـون بكى الملابس وإعداد قوائم المشتريات والذين لا يمتلكون المعرفة الآلية عن الأشياء.

لذا يجب أن تكتسب الفتيات أنواعًا أخرى من المهارات والتدريبات غير الـرقص والاهتمـام بالملابس، وأن تتعلمن أن تكن مجتهدات في مدارسهن، دون أن يصبحن متحذلقات، وبغير الحاجة إلى ارتداء نظارات طبية، أو أن تكن أوائل الفصل غير المحبوبات.

على الفتيات أن يتوقفن عن مساعدة الأم، بينما الابن يلعب والأب يقـرأ الجريـدة أو غـائب عن البيت. لقد حان الوقت أن تتوقف الفتيات عن الحلم جانب الشـباك، ويجب أن يسـاعد أدب الأطفال على تحرير البنات، ومحاربة صورة الأقدار المقدمــة لهن - من خلال الكتب - التي تتسم بالعقم والملل وتفتقر إلى الجاذبية.

ومن حيث الأرقام، فإن النساء الآن أكثر ظهوراً في المجتمع عن العشر أو الخمسـة عشـر عامًا السابقة، بل أحيانًا يتولين الآن مناصب قيادية في المجتمع. إلا أن هذا التطور كثيرًا ما يكون مصحوبًا بأدوار معكوسة، فالفتيات تتبنى مواقف مخصصة تقليديًا للبنين بحيث تظهـر في صورة عدائية ومسيطرة، بل أكثر من ذلك في صورة عنيفة. إلا أنه حتى فتيات ما بعـد النسوية كثـيرًا مـا يقـتربن من الصـور النسـائية النمطيـة، إن هنـاك محـاولات لكتابـة كتب تحتوى على أفكار يمينية من الناحية السياسية، أو بها تكرار للأفكار النسوية.. وللمحاولتين مشاكلهما.

إن اللجوء إلى القصص قد يقدم للفتيات نظرة أشمل للمهن المتاحة لهن، ولكنه يؤدي أيضًا إلى انعزالهن؛ لأنه يحاول أن يفرض قيمًا أخرى دون السماح لهن باكتشاف معنى كونهن نساءً، من خلال تقييم النفس وعرض قيم الثقافة النسائية، التي من المفترض أن تكون كونية بمعنى أن يعتنقها البنين والبنات على حد سواء. إن الدراسة المتعمقة لمعنى المفاهيم المتماثلة والمختلفة في القيم الأنثوية والذكورية دون وضع الأنواع الاجتماعية في قوالب نمطية فقط كفيلة بأن تسهل عملية التغيير المعنوي، الذي سوف يؤدى إلى نظام اجتماعي يغيب عنه التمييز.

وأخيرًا، فإنني أرى أننا نواجه هجومًا مضادًا وليس تقدمًا فعليًا ويتضح ذلك عند دراسة الصور النمطية الجديدة في هذه الكتب، التي من المفترض أنها غير منحازة إلى أى من الجنسين، حيث تظهر قضيتان ملحتان.

القضية الأولى هي العلاقة المبهمة بين النص والنص الفرعي، فيبدو الأمر كما لو كان فقط إلغاءً للوجه السلبي للأنوثة: الضعف، والطبيعة العاطفية والسلبية والاهتمام بواجهة المظهر، وأيضًا إلغاء الوجه السلبي الذكوري أي العدوانية، الشدة والتنافس.... إلى آخره، دون التساؤل حول العلاقة بين الناس (بين البالغين، وبين الأطفال أو بين البالغين والأطفال وبيئتهم الاجتماعية)، وأيضًا فهم لهذه المواقف والتوقعات في إطار ضمنى؛ مما يؤدى إلى حالة من اللامساواة، وتحديد أهمية الأفراد على أساس جنسهم.

والقضية الثانية هي كيف يرى البنين والبنات هذه القصص التي من المفترض أنها لا تميز بين الجنسين.... لا توجد دراسات كثيرة حول رد فعل القارئ تجاه هذه القصص، ولكن علينا ألا ننسى أن البنين والبنات يهتمون دائمًا"بالجنس الصحيح" أي السائد في المجتمع، أو الذي يعكس الصور النمطية للذكورة والأنوثة؛ حيث إن النوع Gender ليس إلا مجموعة من المعايير المجتمعية، التي تحدد القدرات والسلوك طبقًا للجنس. وقد تناولت الروايات الأدبية أمثلة عديدة لفتيات يردن أن يصبحن بنين، ولكن ليس هناك إلا القليل من الأمثلة عن البنين الذين يريدون أن يصبحوا فتيات. إن الاعتبار الاجتماعي يتجه نحو"قيم الذكور"، وإذا لم يتماثل قارئ مع الشخصيات الرئيسية في القصة التي تقدم نماذج غير نمطية للسلوك، فالسبب في ذلك يرجع إلى أن كثيرًا من القراء يختلفون تمامًا مع أطروحة الكاتب، أو أنهم على الرغم من اتفاقهم غير المعلن معه أو معها في الرأي، فهم يخشون أن يكون لهم دور مختلف، ولا يريدون أن ينظر إليهم على أساس كونهم مختلفين. ربما تكمن فعالية هذه الكتب، التي لا تميز بين الجنسين في تشجيع الحوار حول مشكلة التفرقة بين الجنسين: الذكر والأنثى وإخضاعها للنقاش العام.

الملحق (1)

الأدوار النسوية في قصص الأطفال العربية

(تم إحصاء هذه الأدوار في عينة 100 كتاب)

جدول (1)

الأم	البنت أقل من 14	الأميرة	الزوجة	الفتاة 14 وما فوق	المرأة العاملة	الساحرة	أخريات
55	38	31	28	25	16	12	29

الملحق (1)

الأدوار النسوية في قصص الأطفال الفرنسية

(تم إحصاء هذه الأدوار في عينة 100 كتاب)

جدول (1)

الأم	البنت أقل من 14	الأميرة	الزوجة	الفتاة 14 وما فوق	الساحرة	المرأة العاملة	العانس	أخريات
45	40	25	33	22	8	27	20	30

الأعمال النسوية في رسومات قصص الأطفال العربية

(تم إحصاء هذه البيانات في عينة 100 كتاب)

(عدد المرات = الظهور المتكرر في 100 كتاب)

	الأم		الزوجة		البنت الصغيرة		الفتاة		الأميرة		المرأة العاملة		الساحرة		أخريات	
	عدد	%	عدد	%	عدد	%	عدد	%	عدد	%	عدد	%	عدد	%	عدد	%
الأعمال المنزلية التقليدية	46	88	16	71	6	3705	13	5205	3	7505	2	3305	7	100	10	7609
الأعمال المنزلية غير التقليدية																
الأعمال النمطية التقليدية	3	508	5	2308	10	6205	9	36			3	50			2	1504
الأعمال المنزلية غير التقليدية	5	507					3	12	1	25	1	16			1	707
المجموع	54	100	21	100	16	100	25	100	4	100	6	100	7	100	13	100

المراجع:

- محمد أحمد برانق، صمت الأميرة وقصص أخرى (احكى لى يا ماما). القاهرة: دار المعارف 1981
- أحمد قدري، قصة عيد الأم: (سلسلة أعيادنا). القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع 1985.
- برهة الأذكياء سلسلة لا تنس للصغار. القاهرة دار الشروق، 1995.
- الخالة صالحة قصص ثقافية للناشئة. القاهرة وزارة الثقافة والشباب 1982.

- الأميرة المسحورة. القاهرة (سلسلة بستان الطفل) مكتبة غريب، 1983.
- أحمد الشيخ. أم الخير (يحكى أن) القاهرة: دار المعارف 1994.
- أحمد نجيب. أميرة الجنيات (حكايات للفتيان والفتيات) دار الشروق: 1986.
- منال بدران: عيد ميلاد ماما (أصدقائي) القاهرة: الدار المصرية اللبنانية 1994.
- نشوة حسن: إيمان والقطط (قصص فكاهية للأطفال) القاهرة: مكتبة مصر 1992.
- عبد التواب يوسف. أم حنان. (أولادنا) القاهرة: دار المعارف، 1988.
- صغيرة – والمدرسة: (سلسلة حكايات عائلية) الدار المصرية اللبنانية 1995.
- عبد الحميد طلبة، عروس البحيرة (سلسلة الأصدقاء). 1981.
- عفاف عبد الأبياري، بنات الصياد، (المكتبة الخضراء للأطفال) القاهرة، دار المعارف 1995.
- فتحى الأيباري. حكايات وقصص القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات 1987.
- فتحى الدعدع. أمي الحبيبة، القاهرة: 1990.
- محمد عطية الإبراشي"الفتاة العربية"، مكتبة مصر 1982.
- في الغابة المسحورة، القاهرة: مكتبة مصر 1987.
- يعقوب الشاروني: وصية العروسة، القاهرة، دار الكتاب المصرى 1984.
- البطل والساحرة، القاهرة: دار الكتاب المصري 1984.
- الأميرة والفتاة، القاهرة: دار الكتاب المصري 1984.

دراسات

خطاب" الأصولية الحداثية"

(وتاريخ النساء)

أميمة أبو بكر

الأصولية:

رغم أن الأصل التاريخي للمصطلح والمفهوم (Fundmentalism) يرجع إلى العقد الثاني من القرن العشرين بالولايات المتحدة الأمريكية (عندما أصدر مجموعة من رجال الكنيسة عددًا من الكراسات من عام 1910 -1915 بعنوان"الأصول: شهادة على الحق"، كرد فعل للتيارات الليبرالية في الدراسات المسيحية في ألمانيا خاصة وكذلك للنظريات الداروينية) ([1])، ورغم استخدامها الرائج بعد ذلك من قبل الغرب نفسه في آخر القرن للإشارة إلى الحركات الإسلامية،"فالأصولية" الآن تستخدم بصفة عامة كأسلوب في التفكير أو وصف لنمط محدد في مقاربة موضع ما، وأصبح"التفكير الأصولي" يشير إلى سلبيات عديدة في طريقة النظر إلى الأمور وتحليلها: مثلاً هو تفكير إقصائي بطبيعته ولا يعترف بالآخر أو بالاختلاف، وهو كذلك تفكير يحسم كل شيء بقطعية وجمود دون دليل كافٍ في معظم الأحيان – أي دوجماتي" وغير مرن.

ويميل هذا المنهج في التفكير إلى المبالغة والتطرف وعدم الموضوعية، مثل الولع بتقسيم الأشياء والظواهر إلى أقطاب وثنائيات حادة وإقامة الحدود بين الأفكار، وفي بعض الأحيان يتسم أصحاب هذا المنظور بالتعصب والعنف في ردود أفعالهم. وهنا من الممكن أن تتوافر هذه السمات في أصولية دينية أو سياسية أو أيديولوجية. وهذا ما عناه الباحث والكاتب الأمريكي چون اسبوزيتو بجامعة جورجتاون، عندما استخدم عبارة"الأصولية العلمانية العنيفة" لوصف دول مثل تركيا وفرنسا والجزائر أو حتى تونس:

في دول إسلامية كثيرة – كما في الغرب - لا تُقدم العلمانية على اعتبار أنها اختيار بل كمذهب سياسى"دوجماتى ؛ ليس كبديل مطروح، ولكن كمنهج مفروض على الجميع. وهكذا فإن العلمانية تعتبر هنا هي المعيار الرئيسي، وأى خروج عن هذا النهج المحدد هو انحراف غير طبيعى وغير سوى. أما الذين يأملون أن يؤسسوا دولة حديثة مسترشدين بقيم الدين، فيعتبروا متطرفين ومتعصبين" ([2]).

تعريف"الأصولية الحداثية":

هي القناعــة المغلوطــة والــزعم أن منظومــة الحداثــة برمتهــا الــتي تشــكلت في معظم المجتمعـات العربيــة الإســلامية في القــرنين الـ 19 والـ 20، وجـاءت مصـاحبة للاســتعمار وهيمنة مؤسسات الدولة القومية الحديثة – إنما هي المنقذ بلا منـازع أو تحفظـات للمـرأة العربية والمسلمة من تخلف وظلامية العصور ما قبل الحديثة. هذه القناعـة إذًا مبنيـة على فرضـيتين: الأولى هي فرضـية التنـاقض والتنـافر والانقسـام الحـاد بين مـا هـو"تـاريخى / تراثي / ماضوى" وما هـو"معاصـر / حـديث / حاضـر" ؛ والفرضـية الثانيـة: بمـا أن التـاريخ الماضي والعصر الحاضـر يقفـان على طـرفي نقيض، على خـط مسـتقيم رأسـي فـالأول، يمثل تراجعًا إلى"الوراء" (الدلالة سلبية)، والثاني يمثل تقدمًا إلى"الأمام" (الدلالة إيجابية). وهـذه النظـرة السـطحية إلى تفسـير مسـيرة التطـور التـاريخي قـد دحضـتها الكثـير من الدراسات - العربية منهـا والأجنبيـة - الـتي أثبتت عـدم دقـة هـذه الافتراضـات بعـد إجـراء المراجعات والدراسات التمحيصية، سواء لوضع النساء الفعلي وأحوالهن في مجتمعات"ما قبل الحديثة"، أو بعد تحليل الخطابات الثقافية حول المرأة التي نشأت في العصر الحديث بعد عصر النهضة (الأوروبية) والثورة الصناعية، وقيام الدول القوميـة بمؤسسـاتها وأطرهـا وفلسفتها([3]).

أما بالنسبة لمجتمعاتنا العربية والإسلامية، فقد أسهمت دراسات د. أميرة سنبل، د. عفاف لطفى السيد و د. نيلي حنا، وكذلك نيكي كدى وجوديث تاكر وبيتر جران في إجلاء الصورة المجهولة عن أحـوال النسـاء العاديـات في مجتمعـات العصـور المملوكيـة والعثمانيـة، من خلال دراسة وثائق وسجلات المحـاكم الشـرعية، الـتي وثقت لحركـة التقاضـي والمطالبـة بالحقوق والتعاقد والتجارة والـبيع والشـراء وإدارة الوقفيـات والخـروج إلى الحيـاة العامـة بكل متطلباتهـا، وتم اكتشـاف تواجـد النسـاء بشـكل بـارز في وسـط كـل هـذه التعـاملات التجاريــة والقانونيــة، بــل وثبت - على عكس مــا نتصــور أو لدهشــتنا - عــدم وجــود هــذه التعاملات الاجتماعية في جـو من عـدم التحفـظ أو الخجـل من إعلان المطالبـة بـالحقوق، فاتسـم العصـر في العلاقـات بين الرجـال والنسـاء في المجتمـع العـام في أحيـان كثـيرة بالعملية والجرأة والطبيعية.

وفى واحد من كتبها الأخيرة المماليك الجدد (2000) تصـحح لنـا د. أمـيرة سـنبل الصـورة التي رسمتها لنا الاستشراقية التقليدية عن عـزل النسـاء وتخلفهن في العصـور العثمانيـة، حيث أثبتت الأبحاث عن أرشيفات ووثائق المحاكم والأوقاف أن المجتمع المصرى مثلاً كان مجتمعًا حيويًا نشطًا ومدنيًا بمعنى ظهور تحالفـات معينـة بين فصـائل المجتمـع المختلفـة، وكذلك عمليات تطور وتفاعل سياسى واقتصادي واجتماعي بناء على عوامل الاســتمرارية و"الديالكتيكية" التاريخية، التي تجرى في كل المجتمعات البشــرية على الســواء، ولم يكن كما تعودنا قراءته بالمنظار الاستشراقي العنصرى مجتمعًـا تقليـديًا، إذًا بالضـرورة مجتمعًـا متأخرًا ومتحجرًا بلا تطور (Static)([4]).

وفيما يخص حياة النساء بالذات في هذه المجتمعات قبل الحديثة، فعلى الرغم من أنه من الطبيعي (مثلها مثل غيرها في هذه الفترة الزمنية) أن تكون مجتمعات أبوية في الأساس، نـرى أن بعض المطلقـات والأرامـل كـان بوسـعهن العيش وإدارة منـازلهن بمفـردهن (ص 11)، وترصد هذه الدراسات تواجد وظهور النساء بالمحاكم يوميًـا وبصـفة روتينيـة، يطلبن تعويضات أو يسجلن عقودًا أو يفسخنها أو يرفعن قضايا طلاق أو نفقة أو خلع أو حضـانة أو وصاية....إلخ، وكذلك انتشارهن بأسـواق التجـارة والشـوارع والأوقـاف، ونقـرأ عن حـالات كثيرة من الدعاوى التي رفعتها بعض النساء، تشـير إلى تفضـيلهن الطلاق على أن تتحملن تعنت الزوج وتشدده في منعهن من الخروج إلى هذه المجالات.

وعملت النساء في عهد الدولة العثمانية في صناعات الغزل والنسـيج والصـناعات اليدويـة وصناعة السجاد والملابس - خاصـة في ورش المنـازل الصـغيرة – وارتـدن الأسـواق لـبيع البضـائع. بـل كـان بعضـهن يملكن دكـاكين وأملاك وعقـارات وأراضٍ يتصـرفن فيهـا وكن ناظرات للأوقاف. وكانت المرأة تذهب إلى المحاكم بنفسـها لمباشـرةٍ إجـراءات التقاضـي والشهادة والتسجيل، فقد كان استخدام المحاكم متاحًا وميسرًا للنساء والبت في القضـايا الخاصة بهن سريعًا وغير معقد، وتظهر أنواع القضايا عدم تردد النساء في المطالبة العلنية بحقوقهن، سـواء في المهـور المتـأخرة أو النفقـة أو المـؤخر أو طلب الخلـع أو الطلاق أو الحضانة أو إملاء شروط في عقود الزواج وتسجيلها لضـمان الحقـوق.... وهكـذا، (ولمزيـد من الأمثلة والأدلة التفصيلية يتم الرجوع إلى المماليك الجدد). كما توضح أميرة سـنبل في كتاب النساء والأسرة وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي (1996) السبب في مثل هـذه الافتراضات والتعميمات:

> **"لقد تسبب تصور الحقبة الحديثة على إنها طرف النقيض للحقبة"التقليدية" في حدوث سوء فهم لعديد من موضوعات تاريخ المرأة المسلمة، وقد تميزت الأبحاث التي تتناول تاريخ المرأة في الشرق الأوسط في عصوره الأقدم بندرتها، نظرًا لتركيز اهتمام تلك الدراسات على العصر الحديث، فالمؤرخون النسويون يفضلون التركيز على دراسة دخول التحديث إلى المجتمعات الشرق أوسطية" (ص 14). وتثبت في مجال قوانين الأسرة والطلاقة خاصة أنه على الرغم من التغيرات الظاهرية لوضع المرأة المسلمة التي جلبها التحديث، إلا أن"المرأة في المجتمع الإسلامي التقليدي كانت نشطة إلى حد بعيد، واشتركت في إتخاذ القرارات المتعلقة بالأحوال الشخصية والقانونية... والعلاقات الاجتماعية والعلاقات بين الجنسين"، وأن التحولات التاريخية الحداثية في القرنين الأخيرين"قد تسببت في تدهور القدرة على النشاط الاجتماعي خاصة بالنسبة للمرأة.... ففي خلال عملية بناء الدولة القومية، امتدت يد الدولة إلى الأسرة وقوانين الأحوال الشخصية، فوضعت لها معايير وأصلحتها وحدثتها مما كان له أثره العميق على أحوال النساء" (ص 19).**

إن الـدعوة إلى دراسـة تاريخنـا مـا قبـل الحـداثي بموضـوعية، وعلى أسـاس من الدقـة وتمحيص الأحداث والأوضاع، ثم تحليل الصورة الكلية يكون من هدفه إثبات ثراء وتنوع هذا الماضي الذي لم يكن مجرد حقبـة غامضـة ومصـمتة، وأن نـبين أن مجتمعاتنـا خضـعت ولا تزال تخضع لتطورات تاريخية طبيعية (دياليكتيكية)؛ لأنها ليسـت مجتمعـات"اسـتثنائية"ـ في جمودهـا وسـكونها، وبـذلك تخـرج من النمـوذج الاستشـراقي التقليـدي في التحليـل: أنهـا مجتمعات عانت ولا تزال تعاني من"رد فعـل لصـدمة الحداثـة". هـذا كلـه من ناحيـة، ومن ناحية أخرى: فإن هذه المجتمعات كانت تملك مقومات التطور والاستمرارية الطبيعيـة، ولا يجدى أبدًا نظرة القطيعة المعرفية أو التاريخية مع الماضي، تحت دعـوى التحـرر من فكـر الجمود والتحجر والرجعية والمحافظة ([5]).

وهـذا ينقلنـا إلى التحليـل التفصـيلي لسـمات المنظـور الحـداثي الـذي سـنرى أنـه يحمـل السمات الفكريـة نفسـها للحركـات الـتي تم نعتهـا بالأصـولية الدينيـةـ وسـأتخذ من مقالـة للأسـتاذ الكـاتب والشـاعر أحمـد عبـد المعطى حجـازي (الأهـرام، عـدد 3 يوليـو 2002 بعنوان"فضيلة المفتى والحجاب") نموذجًا لهذا المنظـور. وهـذا لا يشـكل هجومًـا شخصـيًا

على الأستاذ أحمد عبد المعطى حجازي، ولكن نقدًا لخطابه الخاص بالمرأة، فرغم أنه يضع نفسه نقيضًا للفكر الأصولي المتعصب إلا أنه يقع في المحاذير نفسها. فكانت هذه المقالة ردًا على تصريحات لفضيلة الدكتور أحمد الطيب مفتي الديار المصرية حول وجوب الحجاب، أي غطاء الرأس.

وأحب أن أؤكد أن تفنيدي لخطاب الكاتب والناقد الكبير في المقالة لا علاقة له بالدفاع عن أو معارضة هذا الحجاب إطلاقًا، ولن أدخل في التفاسير الخاصة بوجوبه أو عدم وجوبه لأنه ليس هو المهم الآن أو الهدف، ورأيي أنه موضوع فرعي في منظومة الدين الإسلامي ككل ويتم ارتداؤه بناء على قناعة شخصية، فيجب أن يترك النقاش فيه لموضوعات أهم وأخطر، كما علينا أن ندرك أن الحجاب العصري"كخطاب" (أى استخدامه كموضوع مثار للاختلاف أو الاتفاق حوله) برز على ساحة الجدل في بداية القرن العشرين، ثم الآن مرة أخرى، وأنه من قدره دائمًا أن يتم"تسييسه" من قبل الأصوليين المتشددين على الجانبين لكسب الجولات، ومحاولة إثبات أنه"الرمز" الأوحد للدين ضد العلمانية أو رمز الحداثة ضد المتخلفين الرجعيين. وهذا ما وقع فيه كاتب المقال فتعامل معه كساحة تشابك مع"الآخر"، ولذلك اعتمد على هذه الخطوات أو النقاط الجدلية التي من الممكن أن يستخدمها أيضًا الجانب الديني المتشدد الذي تصور الأستاذ أحمد عبد المعطى حجازي أنه يناقضه:

1 - الاستقطاب:

الاستقطاب هو سمة من سمات النظرة الصحية إلى الأمور التي تبسط أي ظاهرة تبسيطًا مخلاً، وتؤدى إلى تجاهل عناصر كثيرة متشابكة ومترابطة من الصعب فصلها، كما تركز على تقسيم الظواهر إلى قطبين متناحرين، ومنها مثلاً تقسيم شعوبنا العربية - أو هنا في مصر خاصةً - وفيما يتعلق بالخطاب حول المرأة إلى"أنصار الدولة الدينية وأنصار الدولة المدنية" – على حد قول الأستاذ أحمد حجازي، أي تقسيم فاصل وجامد إلى معسكرين لا ثالث ولا رابع لهما. فتصبح كل من تختار أن تغطي رأسها بأي شكل سواء كان خماراً أو إيشاربًا أو طرحة أو بونيه وتجاهد في الانتظام في الصلاة والفروض والعبادات، هي مرشحة لأن تكون من أنصار دعوة بن لادن أو الخميني في تشكيل حكومة، يرأسها ويديرها علماء الدين والفقهاء!! ومثل هذه المرأة ستكون بالطبع ضد الحريات المدنية والقانونية والديمقراطية والتقدم الحضاري. أما من تختار ألا تغطى رأسها فسوف تناصر قيام الدولة الحديثة، وسوف تشترط ألا يكون للإيمان الديني مكان أو دور على الإطلاق في نظام الدولة والمجتمع!! وواقع الأمر الذي لا يريد أن يقر به الأصوليون من كل نوع أن نساء بلدنا - أو حتى رجالها - لا ينقسمن إلى متدينات متطرفات، في مقابل عصريات غير مؤمنات، وأن ممارسة الدين لا تجب التمدن وأن المدنية لا ترفض الدين بالضرورة، الاستقطاب الذي يظهر هنا هو قبول التناقض الحتمي بين الدين والمدنية، بين الالتزام الديني والالتزام الحضاري، بين"نحن" العصريين التنويريين، و"هم" المتخلفين أصحاب المرجعية الماضوية. وأحب أن أستشهد هنا بنتيجة بسيطة للغاية، توصلت إليها الباحثة نادية العلى في كتابها العلمانية والجندر في الشرق الأوسط: الحركة النسائية المصرية (2000) عندما قررت - بعد إجراء مقابلات عديدة لفصائل متنوعة من النساء الناشطات في مصر المحجبات منهن أو غير المحجبات - أنه لا يمكن النظر إلى الموضوع في إطار المعسكرين المحددين، بل من خلال امتداد متصل ومتدرج يحوى تنويعات وفروقات وتداخلات عديدة، ونحن نعرف جميعًا أن الاختلاف رحمة والتنوع حضارة، وفوق كل ذلك فهو واقع، ولا يصح أن نرسخ لحرب أهلية بين أنصار المعسكر الديني والمعسكر المدني؛

لأن الغالبية العظمى من شعبنا المسلم والمسيحي كان دائمًا ولا يزال متدينًا وملتزمًا (رضينا أم لم نرضى)، ولأن الكل يريد دولة يُحترم فيها القانون والدستور والحقوق المدنية والديمقراطية، وكذلك الدين وظواهره وفروضه.

2 - التسييس:

إذا كانت"الجماعات الدينية" متهمة بأنها تمارس تسييس الدين، وأن"ظاهرة الحجاب ارتبطت بالمشروع السياسي الذي تتبناه هذه الجماعات الدينية" - على حد قول كاتب المقال، فإن المبالغة في التقليل من قيمته بل تحقيره الدائم وإظهار الحساسية المفرطة تجاهه، ثم محاولة إثبات أنه ردة أو انتكاسة حضارية وتجاهل تجربة النساء أنفسهن اللاتي اخترنه... إنما هو تسييس أيضًا للموضوع واستغلال سلسلة من المقالات (انظر كذلك مقال"عن الإزار والرداء" الأهرام 10 يوليو 2002) التي تناقش بالتفصيل عدم وجوبه، ونوعية وشكل الملابس المستخدمة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم مقارنة بنوعية الملابس التي نلبسها اليوم هو أيضًا محكوم بموقف سياسى شخصى يروج الكاتب له – بصرف النظر عن اختيارات النساء وقناعتهن. فالكاتب يرفض وصف" الصحوة الإسلامية" ويعلق:"كما يحلو لأصحاب هذا المشروع أن يسموه"، وفي ذلك تعميم وخلط بين فصائل عديدة، داخل التيار الإسلامي العريض بظواهره الاجتماعية والثقافية المتشعبة، قطاع محدد ومحدود من الجماعات المنظمة. فقد قدم كثير من الدارسين المتخصصين في الموضوع تفسيرات أخرى لظاهرة التدين الإسلامي في العشرين سنة الأخيرة، تفسيرات أكثر وعياً بطبيعة المجتمع المصرى، وأكثر موضوعية وإنصافاً لحركة"الإحياء الثقافي" التي تعم معظم المجتمعات الإسلامية حاليًا ([6]).

3 – القطيعة مع التاريخ:

عادة ما يتهم"أنصار الدولة الدينية" بأنهم يتجاهلون التاريخ ويعاب عليهم إهدار السياق التاريخي للأديان وأوامره ونواهيه، فيركزون على التفسير الحرفي للنصوص الإلهية الذي يتجاهل ظروف الزمان والمكان، وأنهم أسرى مرجعية الزمن الجميل الذي مضى، إلا أن الرؤية الحداثية البحتة تتسم بالأسلوب والتفكير نفسيهما؛ لأنها تتجاهل"التاريخ ما قبل الحديث" برمته، ويطلق عليه الكاتب في تعميم شديد يتألم له المؤرخون في كل مكان أنه عبارة عن عصور"طغيان موروث"، وأن قاسم أمين وحده هو الذي" أطلق سراح (المرأة) في أول القرن العشرين ضمن سلسلة من حركات التحرير والتحديث...".

هذه الآراء القاطعة إنما هي الوجه الآخر من الخطاب المتهم" بالماضوية"؛ فالكاتب يستخدم أيضًا مرجعية الزمن الجميل الذي مضى، ولكنه زمن قاسم أمين وطه حسين وأحمد لطفى السيد وغيرهم من أعلام هذه الفترة، وهو زمن مثالي تمامًا من وجهة النظر هذه، في حين أن هذا الرأى ينضح بالمغالطات التاريخية: (أ) ندعو أصحاب هذا الرأى عن عصور ما قبل قاسم أمين و"حركات التحرير والتحديث" إلى تعرف الدراسات الأخيرة حول العصور المملوكية والعثمانية (للباحثين والباحثات الذين أشرنا إليهم سابقًا)، وكذلك تعرف أبحاث وأنشطة الجمعية التاريخية المصرية من خلال"السمنار العثماني" الذي يعقد سنوياً لإعادة قراءة وتقييم هذه الفترات الزمنية واستكشاف صورتها الحقيقية.

إن الأصـولية الحداثيـة إذًا تنفى كـل مـا قبـل نقطـة معينـة من تاريخنـا، الـتي اعتبرهـا المستشرقون العنصريون والاستعماريون البداية المهمة لتـاريخ مصـر ومجتمعـات الشـرق العربي الإسلامي؛ لأنها تتزامن مع مجيئهم واتصالهم بنا، باستثناء الحقبـة الفرعونيـة كرمـز لتاريخ"متحفى"، ميت ومنقطع الفاعلية. نقطة أخـرى: إن التركـيز على التـاريخ السياسـي الرسمي للأمة بمحطاته المعروفة من ثورة عرابي وثـورة 1919 وإعلان الدسـتور.... إلخ، لا يجب أن يتجاهل التاريخ الاجتماعي على مستوى معيشة الرجـال والنسـاء اليوميـة الـتي تُظهر صورة مختلفـة – كمـا قلنـا - لحيـاة النسـاء خاصـةً في مجتمعـات مـا قبـل القـرنين الأخيرين، التي أثبتت الدراسات الجديدة أنها كـانت مجتمعـات"مدنيـة". فعلاً، وغـير معقـول أبداً أن يصدر من الكاتب في مقالة أخرى له مثل هـذه العبـارة:"... لم يكن في مصـر في أول القرن التاسع عشر حجر قائم على حجر" (الأهرام 19 أغسطس 2000).

إن تمجيد زمن قاسم أمين إذًا هو يشبه تكفيره؛ لأن الـرأيين يـدلان على عـدم علم بتـاريخ النساء قبله، فالمرأة كانت دائماً متواجدة في المجال العام بأشكال مختلفـة وكـانت دائمًـا تعمل وتباشر الأنشطة الاقتصادية والتجارية والاجتماعية.

(ب) لم يدع قاسم أمين إلى نزع غطاء الـرأس أو تقصـير الملابس - فقـد دعـا إلى سـفور الوجه ونادى بالملابس الشرعية، ولا يجب علينا الآن أن ننظر إلى تغطية الـرأس أو عدمـه كعلامة على" إطلاق سراح المرأة"؛ لأنها تتوحـد مـع رؤيـة أمثـال اللـورد كرومـر المنـدوب السامي البريطاني في مصر، الذي أقنعنا أن هذا الغطاء هو الواضحة والـدليل على تخلـف شعوبنا ومن ثم تبرير المهمة التحديثية والتحضـيرية"للرجـل الأبيض". (انظـر كتـاب النسـاء والجنوسة في الإسلام، ليلى أحمد، 1993). الحساسية الشديدة تجاه الحجاب إذًا نـوع من أنواع رد الفعل، الذي يحاول أن يثبت أن نزع غطاء الـرأس هـو أوراق اعتمادنـا" للتحـديث والتحرير" على حد قول الكاتب. وهو الوجه الآخر لرد الفعل الـدفاعي، الـذي يـترك الـدين كله ومنظوره الحضاري الشامل ليركز على هذا الغطـاء فقـط على أنـه الحصـن الأخـير أو الملاذ من هجمة الغزو الأجنبي.

(ج) لم يكن قاسـم أمين وحـده أول من دعـا إلى مراعـاة حقـوق المـرأة، أو كـان المنقـذ الوحيد لها - خاصة إذا عرفنا أنـه دعـا بـأن تكتفى المـرأة بـالتعليم الابتـدائي فقـط حـتى لا تتعالى على مهامها المنزلية، ولا يجب أن تنخرط كثيرًا في عالم القراءة والإبداع والخيال - فمن قبله كانت دعوات الإصلاح والأعمال الفكرية لعائشة تيمور وزينب فواز وملـك حفـني ناصف، أو حتى قدرية حسـين ونظـيرة زين الـدين في العشـرينيات، اللاتي دعـون بنضـوج أكثر ومعرفة واعية بواقع مجتمعاتهن وتاريخها إلى صياغة نهضة نسـائية، لا تقـاطع التـاريخ والبنية الثقافية، ولكن تتضافر معهما فتكون لها تأصيل حضـاري وفاعليـة واحـترام للـذات. كما نادين بحقـوق محـددة من واقـع قـراءاتهن لهـذا التـاريخ الحضـاري والثقـافي والواقـع الاجتماعي، الـذي عشـنه وخبرنـه بأنفسـهن، ليس بـدافع رد الفعـل الـدفاعي ولكن بـدافع تقديم حلـول خلاقـه. إن مقولـة أن قاسـم أمين هـو" أول" من حـرر المـرأة غـير صـحيحة تاريخياً، مثل مقولة أنه أول من أفسد المجتمـع، ودعـا إلى خـروج المـرأة وبروزهـا للحيـاة العامة.

4 - إشكالية التنميط الشعبي والأدبي:

الخطوة الأخيرة التي يلجأ إليها الأستاذ أحمد عبد المعطى حجازى لتقديم رأيه عن عدم ضرورة الحجاب هي استخدامه للقصة الإطار في ألف ليلة وليلة عن الملكين الشقيقين، شهريار وشاه زمان، ومقابلتهما للصبية الجميلة التي يمنعها أن يخصص الجني لها صندوق عليه سبعة أقفال أن تخدعه وتخونه مع العشرات. والكاتب يستخدم هذه الحكاية كأمثولة أو عبرة عن أن سجن المرأة وقهرها - جسديًا أو معنويًا – لا يحقق لها العفة، أو ليس ضمانًا للأخلاق والتحشم إذا هي أرادت الانحراف.

وأنا أفهم منطق الكاتب في استخدام هذا المثل للوصول إلى أهمية التربية السليمة للفتاة وليس القهر والحبس، ولا اختلاف طبعًا على هذا الرأي، إلا أن هناك مشكلتين: الأولى، أن نوعية هذه القصص والأمثولات بالذات مثل سيف ذي حدين، أي إنها تحتمل التفسير أو التدليل المتناقض الذي يدعم الرأي القائل بأن"طبيعة" المرأة تميل إلى الفساد والانحلال، وأنها مثل الشيطان لا يعوزها الحيل والألاعيب والخداع والمكر والدهاء لفعل أي شيء، ويجب إذًا الاحتياط منها وعدم الثقة بها. لا أقول أن هذا رأى سائد في كل قطاعات المجتمع ولكنها الصورة النمطية التي تظهر في كم كبير من الأدب الشعبي.

المشكلة الثانية، يلجأ البعض إلى استخدام أنماط من هذا التراث الشعبي والأدبي والثقافي كأمثلة للتدليل على سيكولوجية اجتماعية لكل من الرجل والمرأة، رغم أنه في حد ذاته تراث غير موضوعي في بعض الأحيان ومتحامل على المرأة – كأنثى ذات طبيعة وفطرة واحدة لا تتغير - فيجب إذًا أن نعى أن هذا التراث الثقافي يدور في دائرة مستمرة من تشكيل وإعادة إنتاج وترسيخ النظرة السلبية التي لا تحترم النساء ولا تثق فيهن. وهذا يمشي في تيار معاكس للأديان والشرائع الإلهية، التي احترمت إنسانية المرأة وقامت على العدل والرحمة.

ومن هو هذا المنطلق يجب أن نتوخى الحرص في ضرب الأمثال من الأنماط التي تقدمها ألف ليلة وليلة، فالعمل كله مبنى على فرضية"المرأة الخائنة التي ليس لها أمان". وهي ليست بمنظومة قيم احتكم إليها، تمامًا مثل الذي يستخدم الآية القرآنية الشريفة"إن كيدهن عظيم" التي تنقل لنا قولة فرعون مصر وحكمه على سلوك زليخة وصاحباتها على أنها حكم إلهى على الطبيعة الفطرية والسيكولوجية للمرأة، وحاشا لله أن يكون هذا الحكم الأبدى الشامل لله عز وجل على كل النساء في كل زمان ومكان، والقرآن ينبهنا إلى خلق الله سبحانه وتعالى النفس واحدة" (عدد 5 آيات) وإلى الولاية المشتركة والمسئولية الاجتماعية الواحدة للمؤمنين والمؤمنات (71: سورة التوبة) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي إن وصف زليخة بذلك هو حكم خاص بهذه الشخصية التاريخية فقط، وطبعًا أنا لا أوازي آيات الذكر الحكيم – وهو وحى إلهي - بألف ليلة وليلة كتراث أدبي وشعبي، ولكن فكرة"استخدام الخطاب" واحدة: الاحتكام إلى معايير وأنماط مغلوطة للحكم على المرأة وتكوين رأى ثابت"أصولى" بشأنها.

الخلاصة:

في النهاية نأمل التخلص من الفكر الأصولي كما قد قدمناه، ومن التعصب للحداثة دون تشريح لماهيتها الحقيقية، كما نأمل – وهو الأهم – في إجماع وطنى وسطى بين أنواع التطرف والغلو المختلفة، وأن نكف عن استخدام المرأة وقضاياها وزيّها للاستفزاز، وأن نعرف أن نساء بلدنا المسلمات والمسيحيات يشعرن براحة أكثر في قربهن الطبيعي من

الدين؛ لأن المرجعية الدينية في مجتمعاتنا أساسية، وأن نعى"الأجندات" الخارجية التي من مصلحتها تمامًا أن تتسع الهوة بين المعسكرين، وكأننا من بلدين مختلفين، والحقيقة أننا كلنا مصريون، جزء من هذا الوطن (مسلمون وأقباط)، وكلنا أبناء وبنات هذه الحضارة العربية الإسلامية، وامتداد طبيعي لكل مراحل تاريخنا.

الهوامش

(1) كان للصحفي الأمريكي كرتيس لي لوز Curtis Lee Laws السبق في صياغة النعت Fundamentalist عام 1920 بالتحديد لوصف الجماعة، الذين على استعداد أن يخوضوا حربًا شعواء في سبيل هذه"الأصول".

(2) جون اسبوزيتو: الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط (لندن، 2000)، ص. 9 (3) انظر:، Renate Bridenthal, Becoming Visible: Women in European History (Boston 1997)

Susan Stuard, Women in Medieval History and Histriography, - (Philadelphia, 1987).

(4) أميرة سنبل: المماليك الجدد: المجتمع المصرى والإقطاع الحديث (نيويورك، 2000)، ص 5.

(5) انظر مقدمة د. رؤوف عباس في كتاب نيلى حنا تجار القاهرة في العصر العثماني (1997)، حيث يفسر لنا معضلة إهمال التاريخ العثماني واتهامه بالاضمحلال والتقليدية الانعزالية على يد المدرسة الاستشراقية:"إن المجتمعات يمكن أن تتطور وفق سياق تاريخى مختلف عن النهج الغربي، كاشفة عن فساد الاستنتاجات التي توصل إليها المستشرقون في دراساتهم حول العصور العثماني عامة، وتطور مصر في ذلك العصر خاصة... فالثقافة الوطنية العربية الإسلامية، توفرت لديها في هذا العصر مقومات التطور، وأن قدوم الغرب لم يكن بعثًا للحياة إنما كان من معوقات تطورها" (ص 15).

*لمزيد من المعلومات حول هذه النقطة، انظر كتاب (ثقافة الطبقة الوسطى في القاهرة العثمانية (ق 16 م - ق 18 م)، الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٣.

(6) هكذا تمت قراءة الظاهرة بعد تحليلات متعمقة في التاريخ والمجتمع من قبل باحثين متخصصين، مثل جون اسبوزيتو في صانعو الإسلام المعاصر (2001) وأميرة سنبل في المماليك الجدد (2000)

دراسات

المرأة المصرية في الأمثال الشعبية

دراسة لغوية أيديولوجية.

سلوى محمد فرج

لقد لوحظ أن الأمثال الشعبية المصرية المتعلقة بالمرأة تتضمن كثيرًا من المفاهيم

الأيديولوجية، بعضاً منها ينصفها وكثير يغبنها. وهذا هو هدف هذه الدراسة؛ إذ تدرس المفاهيم الضمنية"الخفية" في الأمثال التي تصور المرأة؛ وهي بهذا تدعم فهمنا لمجموعة المعتقدات والقيم السائدة في المجتمع.

وتقع الدراسة في جزءين: الجزء الأول تحليل للأمثال باستخدام علم اللغة الوظيفي المذهبي ([1]) Systemic Functional Linguistics وعلم التداولية ([2]) Pragmatics. أما الجزء الثاني فهو استقصاء لمعرفة مدى موافقة عينة من الناس على الأمثال المتعلقة بالمرأة. ويمدنا هذا الاستقصاء بمعلومات عن المعتقدات والقيم الثقافية والاجتماعية السائدة في المجتمع.

وجدير بالذكر، أن الأمثال المتعلقة بالمرأة كثيرة في الثقافة المصرية وترد على لسان الطبقات المختلفة والأعمال المختلفة، وهذه الأمثال في الغالب تتعلق بواحد من الموضوعات التالية:

الزواج

- أخد الغندور لو سكني وسط القبور
- أقرصيني في ركبتي تحصليني في جمعتى.

علاقة الزوج والزوجة

- اللي يقول لمراته يا عورة تلعب بها الناس الكورة.

- اللي مراته مفرفشة يرجع البيت من العشا.

الأمهات والحموات

- الكي بالنار ولا حماتي في الدار.

- اللي بلا أم حاله يغم.

المرأة وجيرانها

- الغجرية ست جيرانها.

المرأة والأطفال

- يا مخلفة البنات يا دايخة للممات.

- لما قالوا دا ولد شد ضهر أمه واتسند.

وهناك زوايا مختلفة لدراسة الأمثال، فقد ركز آرثر تايلور (1962) على الأمثال في اللغات الأوروبية كالألمانية والفرنسية والإنجليزية؛ حيث تتبع جذورها وصنفها حسب موضوعها كالقانونية والطبية والمتعلقة بالمناخ والخرافات والتقاليد وهكذا. أما فاطمة محجوب (1968) فقد ركزت على الأمثال في اللغة العربية القاهرية؛ حيث ناقشت خصائصها الصوتية والعرفية والتركيبية. وركز نيل نوريك (1985) على معنى المثل في الحوار، وحديثاً قامت هدى غالى (2000) بتحليل البناء التركيبي للأمثال.

أما علاقة الأمثال بالثقافة فكانت موضوع دراستين، هما: دراسة جيفرى وايت (1987) ودراسة زينب إبراهيم ودبورا كينيدي (1996).

أما هذه الدراسة فهي – كما أشرنا - تستخدم علم اللغة الوظيفي المذهبي في تحليل الأمثال. وهكذا يتم تحليل الأمثال وفقاً لأبعاد ثلاثة، هي: القوة Power والاتصال

Contact والتأثير (3). Affect. وتتضمن القوة ثلاثة عناصر، هي: 1- صيغة العمل، و 2- التقديم والتأخير، و 3- التعدية (سنركز في هذا البحث على صيغ الفعل فقط) هذا بالإضافة إلى تبادل الأدوار في ترتيب المحادثة بمعنى من ينظم المحادثة أو يهيمن عليها. ويتضمن الاتصال استخدام الضمائر الشخصية ودرجة الرسمية والقافية والوزن وغيرها، ويتضمن التأثير اختيار ألفاظ معينة دون غيرها.

1- صيغة العمل

وهناك صيغتان: صيغة الجزم وصيغة التأكيد؛ إذ أكثر الصيغ تجسيداً للجزم والقوة

والهيمنة هي صيغة الأمر:

- خد الجميل وأقعد قباله وإن جعت شاهد جماله.
- شاوروهم واخلفوا شورهم.
- حماتي مناقرة، قال طلق بنتها.
- يا وحشة كوني نغشة.
- اقرصيني في ركبتي تحصليني في جمعتى.
- حبنى وخدلك زعبوط.

يلاحظ أن هذه الأمثلة تؤكد دور الرجل في اتخاذ القرار، فهو يأخذ قرار الزواج، قرار الطلاق، التشاور وأخذ رأى المرأة من عدمه. وهذا يتضح من استعمال الأفعال التالية: خذ، طلق، لبس، شاور. أما المرأة فالأمثال تأمرها أن تكون نغشة (13) أو أن تتغندر (40)، وتظهرها على أنها متلهفة للزواج: اقرصينى، حبنى.

أما صيغة التأكيد فهي صيغة مباشرة تعبر عن القوة من خلال غياب عبارات التودد والكلام المطاط والأسلوب غير المباشر، فنجد أن التأكيد واضح في هذه الأمثلة:

- ضل راجل ولا ضل حيطة.
- من كتر خطابها بارت مسى عليها الليل واحتارت.
- الشاطرة تغزل برجل حمار.
- فاتت ابنها يعيط وراحت تسكت ابن الجيران.

- فاتت عجينها في الماجور وراحت تضرب على الطنبور.

هذه الأمثلة تبين أن وجود الرجل في حياة المرأة مهم وأساسي، وأن العنوسة مصـير كـل من ترفض خطابًا. كذلك نجـد أن المجتمـع – كمـا هـو مصـور في الأمثـال - يظهـر المـرأة بمظهـر الإهمـال أو بجريهـا وراء اللهـو والعبث، بالإضـافة إلى فرضـية قيامهـا بالأعمـال المستحيلة (الشاطرة تغزل برجل حمار).

2- الاتصال Contact

ويتضمن الاتصال عنصرين: الخصائص النحوية واللفظية والخصائص الصوتية. أما الخصائص النحوية واللفظية فتتضمن الألقاب.

- يا وحشة كونى نغشة.

- يا مآمنة للرجال يا مآمنة للمية في الغربال.

وكذلك اللغة الرسمية في مقابل اللغة العامية:

- لا حصيرة ولا مخدة وكمان مش لدة.

- إيه تعمل الماشطة في الوش العكر.

- المرة المفرطة عليها قطة مسلطة.

حيث نلاحظ في هذه الأمثلة كثرة استخدام اللغة العامية. كذلك، بيضة ، مفرفشـة، نغشـة، جالوص طين ([4]).

أما بالنسبة للخصائص الصوتية: فقد أوضحت كات بوينتـون (1989) أن التنـوع في الـوزن وطبقة الصوت ونبرته من المبادئ المهمة للتواصل. ويلعب الـوزن دورًا كبـيرًا في سـهولة حفظ واسترجاع وإلقاء الأمثال.

ويتضح في الأمثلة التالية الوزن والسجع.

- اقرصيني في ركبتي تحصليني في جمعتي.

- تحت البراقع سم ناقع.
- تربي الشملولة وتاخد المجنونة.
- ربى يا خايبة للغايبة.

3- التأثير Affect

ويتضمن هذا البعد الثالث الكلمات التقييمية، وهي كلمات تحمل اتجاهات المتحدث أو الكاتب وردود فعله العاطفية. ومن الملاحظ أن الأمثال المتعلقة بالمرأة تتضمن كلمات تحمل إيحاءات سلبية عن المرأة: فهي عورة، ضفدعة، حية، خنفسة.

- تبقى عورة وبنت عبد ودخلتها ليلة حد.
- العرس بزوبعة والعروس ضفدعة.
- الحية تخلف حوية.
- لبس الخنفسة تبقى ست النسا.

وتستخدم الدراسة أيضًا علم التداولية في تحليل الأمثال؛ إذ يمكن فهم المفاهيم الضمنية للأمثال من خلال الفروض المسبقة. فإذا أخذنا مثلاً مثل الرجالة غابت والستات سابت، نجده يعتمد على عدد من الفروض المسبقة من ضمنها أن الرجل هو المسيطر على المرأة، التي يمكن أن تصبح عرضة للانحلال (كما يتضح من كلمة"سابت" ذات الإيحاء السلبي) من دون مراقبة الرجل. كما أن المستنتج من هذا النص هو أن المرأة، لابد وأن تبقى تحت سيطرة الرجل.

ونستطيع تقسيم الأمثال المتعلقة بالمرأة إلى أربع مجموعات حسب الغرض الأيديولوجي المسبق كما يلي:

1 – قوة وهيمنة الرجل أو الزوج.

2 - اعتمادية المرأة وضعفها.

3 - إلقاء مسئوليات بعينها على المرأة، مع التسليم بعدم قدرتها على تحمل المسئولية.

4 - الحكم على المرأة من حيث المظهر.

والفـرض المسـبق في المجموعـة الأولى هـو أن الـزوج أو الرجـل يملـك سـلطة الطلاق والتوجيه، والاستنتاج أن للرجل حق عقاب المرأة.

- اللي يقول لمراته يا عورة تلعب بها الناس الكورة.
- اخذتني لحم ورمتنى عضم.
- حماتى مناقرة قال طلق بنتها.
- لو لسان المرة جهر إقطعه.
- الرجالة غابت والستات سابت.

والفرض المسبق في المجموعة الثانية هو أهمية الزواج للأنثى، والاستنتاج أن المرأة

ضعيفة ولا تستطيع الاستقلال تمامًا عن الرجل.

- من كتر خطابها بارت مسى عليها الليل واحتارت.
- مرة من غير راجل زي الطربوش من غير زر.
- ضل راجل ولا ضل حيطة.

وتفترض المجموعة الثالثة أن المنزل مسئولية المرأة، وهكذا نستنتج ميل المرأة للاستهتار واللهو والتبذير:

- فاتت عجينها في الماجور (الوعاء) وراحت تضرب على الطنبور.
- فاتت ابنها يعيط وراحت تسكت ابن الجيران.
- المرة المفرطة عليها قطة مسلطة.

أما المجموعة الرابعة فتركز على مظهر المرأة، وتفترض هذه الأمثـال أن الرجـال يحبـون الشقراوات، والاستنتاج هنا أن جمال المرأة هو طريقها للزواج:

- ياريتنى بيضه ولى ضب والله البياض عند الرجال يتحب.

- * خذ الجميل واقعد قباله وان جعت شاهد جماله.

- يا وحشة كونى نغشة.

الاستقصاء

تضمنت الدراسة استقصاءً شمل ثلاثين مثلاً، ووزع الاستقصاء على المجموعات التالية([5]):

1 - أربعة وعشرين فتى وفتاة بين 20 -25 عاماً، معظمهم طلبة وطالبات في كلية الآداب أو تخرجوا منها.

2 - أربعة وعشرين رجلاً وامرأة من أعضاء هيئة التـدريس بكليـة الآداب، مـا بين 36 -65 عاماً.

وتضمن الاستقصاء الأسئلة التالية:

1 - هل تتفق مع المثل أو تقبله؟

2 - ما الذي تفهمه من المثل؟

إناث (20-25)			ذكور (20-25)			إناث (35-65)			ذكور (35-65)		
أوافق	لا أوافق	ممتنـع	أوافق	لا أوافق	ممتنـع	أوافق	لا أوافق	ممتنع	أوافق	لا أوافق	ممتنع

34 %	58 %	8 %	54 %	44 %	2 %	41 %	51 %	8 %	54 %	40 %	6 %

جدول (1)

بمقارنة النتائج جدول (1)، نجد أن المرأة عموماً ترفض الأمثال أكثر من الرجال 55% و 51 % رفضن الأمثلة مقارنة ب 44 % و 40 % من الرجال. ويتضح أن المرأة الأصغر سناً هي الأكثر رفضاً، وهذا يبين أن المرأة أصبحت ترفض كثيرًا من القيم المترسبة في المجتمع.

وفي استقصاء آخر (تم الاستعانة بالمجموعة نفسها) تم تقسيم الأمثلة إلى 7 مجموعات، ويمكن تلخيص النتائج كالتالي (جدول (2)):

مجموعات الأمثلة (انظر الملحق)	إناث (25-20)			ذكور (25-20)			إناث (65-35)			ذكور (65-35)		
	أوافق (%)	لا أوافق (%)	ممتنع (%)	أوافق (%)	لا أوافق (%)	ممتنع (%)	أوافق (%)	لا أوافق (%)	ممتنع (%)	أوافق (%)	لا أوافق (%)	ممتنع (%)
1 الأمومة	61	39	-	64	33	3	59	33	8	69	31	-

#1،2،5												
2الحمـوات 4، 3 #	29	46	25	17	66	17	38	54	8	33	67	-
3 المظهر الخارجي 1، 12، 11، 10، 9#	~ 31	~ 63	5~	43	55	2	48	48	4	47	53	-
4 الزواج والعنوسة 16، 15، 14 #	19	81	-	50	50	-	~ 47	~ 44	8 ~	72	28	-
5 ضعف المرأة واعتمادها على الرجل 22، 21، 20، 19، 18، #	37	53	10	57	43	-	38	55	7	57	30	13
6 الإهمال والتسيب 27، 26، 25، 24، 8، 7، 6 #	~ 29	~ 61	~ 11	56	44	-	44	39	17	46	46	8
7 قـوة	~	~	8 ~	68	32	-	17	77	6	58	30	12

وسيطرة الرجل 29، 30، 23، 28، 17 #	33	58										

جدول (2)

وبالنسبة للمجموعة الأولى من الأمثال، لوحظ أن رفض المرأة لها ضعيف وربما يرجع هذا إلى أنهن يتحدثن من واقع خبرتهن؛ فهن يعرفن – وبعضهن أمهات - أن إنجاب ولد ليس حدثاً سعيداً (بل إن إحدى المشاركات كتبت أن ابنتها بكت، حين علمت أنها ستنجب ولدًا، وكان معها بالفعل ولدان). وكان المثل القائل"اللي بلا أم حاله يغم" هو أكثر الأمثال قبولاً، وعمومًا كل الأمثال التي تتضمن كلمة"أم" لها إيحاءات إيجابية.

وبالنسبة للمجموعة الثانية من الأمثال (الحموات) جاء رفض الذكور أكثر من الإناث (67 %، 66 %) ويرجع هذا إلى حساسية الرجال للفكاهات والأمثال عن أمهاتهم. وجاءت نسبة الإجابات غير المحددة مرتفعة؛ لأن المجموعة الثانية من عينة البحث

(الفتيات والفتيان) لم يدخلوا تجربة الزواج بعد.

ومن المثير أن نجد الفتيات قد حققن أعلى نسبة رفض للأمثال، التي تحكم على المرأة من خلال مظهرها الخارجي وأمثال الزواج والعنوسة (المجموعات: الثالثة والرابعة والسادسة). وقد يبين هذا أن المجتمع يتخلص من كثير من وجهات النظر التي تنظر للمرأة نظرة سلبية، وبالنسبة للفتيان فقد جاء رفضهم وقبولهم متساويًا (50% موافقة و 50% رفض) بالنسبة لمجموعات الزواج والعنوسة.

وقد وافق الرجال على المجموعة الرابعة من الأمثال بنسبة مرتفعة (72%)، ويرجع ذلك إلى أن كثيراً منهم لديه أبناء وأخوات، وبالتالي مرتبط بهذه الأمثال (من كترخطابها بارت) وربما لا يسعدهم تأخر زواجهن.

وقد وافقت النساء على هذه المجموعة من الأمثال بنسبة 47% ورفضت النساء والفتيات الأمثال التي تشير إلى ضعف المرأة (53% و 55%) وقد يشير هذا إلى ميل الفتيات للاستقلال ورفضهن لنمط المرأة التقليدي: المرأة التي لا تستطيع أن تعيش بدون رجل سواء اقتصادياً أو نفسيًا أو اجتماعيًا.

وقد رفضت 77% من النساء فكرة أن المرأة عرضة للانحراف دون مراقبة الرجل. وكما تقول عزة هيكل في أهرام 25 أغسطس 2003 إن ما يحتاجه المجتمع الذكوري ليس

تحرير المرأة، فقد تم تحقيق ذلك في القرن العشرين، ولكن ما نحتاجه هو"تحرر للرجل من مجموعة أفكار قديمة وبالية تجعله يرى في المرأة"أنثى"، عليه أن يقتنيها أو أن يفرض عليها مجموعة قيود شكلية ومظهرية تحد من تقدمها"، وتختتم هيكل مقالتها"أن الحاجة إلى الرجل الجديد هي حاجة اجتماعية إنسانية ثقافية تجعل من قضايا المرأة قضايا إنسانية لا تخص جنساً أو نوعاً، ولكن تخص المجتمع الإنساني رجلاً كان أو امرأة".

ومن الواضح في النهاية أن الأمثال لم ترأف بالمرأة مطلقاً: فهي ضعيفة، اعتمادية، شريرة، وهي تكره حماتها (وحماتها تكرهها) وهي مبذرة ومهملة ولا تحسن معاملة الجيران. ثم تصور الأمثال الرجل بأن له اليد العليا في المجتمع؛ فهو الذي يعطى للمرأة أهميتها وقد ينزعها منها. وهو الناصح الأمين للمرأة: ومع ذلك لا يجب أن يعطيها أسراره ولا يجب أن يثق بها. ثم يتضح من الأمثال أن المرأة الجميلة هي المرأة الشقراء، فإذا كانت شقراء فعليها أن تسرع بالزواج، ثم إذا تزوجت عليها أن تكون مسلية لزوجها ومرحة وإلا فقدت زوجها، كما تشير الأمثال إلى أن المرأة الدميمة قد تعوض عن ذلك بمرحها ولهوها بالبيت.

هوامش

1 - المنهج الوظيفي: طريقة لتحليل اللغة تعتمد أساسًا على وظيفة اللغة الاتصالية والمعاني، ثم تنتقل من ذلك إلى التراكيب النحوية. كما أن المنهج ذاته يصمم على أساس التركيز على الوظائف الاتصالية، مثل إعطاء التعليمات والاستفسار عن المعلومات والتعبير عن الآراء والاستئذان والمجاملة.

2 – يعني المصطلح تفسير نص ما تفسيراً شاملاً بجمع، إلى جانب المكونات اللغوية الداخلية له، القرائن الخارجية المصاحبة التي تؤثر تأثيراً واضحاً في تحديد دلالته الدقيقة، ونجد أن التداولية بهذا التصور تقترب من القول المأثور في البلاغة العربية"لكل مقام مقال" ؛ أي إنها تهتم بدراسة الأفعال اللسانية أو أفعال القول والسياق أو الموقف (معجم اللسانيات الحديثة، د. سامى عياد حنا وآخرون 1997)

3 - Affective Meaning هو المعنى الوجداني أو العاطفي.

الموقف الانفعالى للشخص من كلمة ما؛ إذ قد يقترن معنى كلمة ما عند شخص ما بالكراهية أو المحبة أو الاحترام أو التقديس، وهو معنى يختلف من شخص لآخر، ومن شعب لآخر للكلمة الواحدة (معجم علم اللغة النظري، الدكتور محمد على الخولى، 1982).

4 - بعضاً من هذه الكلمات لها أصول في الفصحى، ولكن تحورت على مر السنين، وأصبحت تستخدم في العامية المصرية فقط (حوار مع أستاذ للغة العربية). 5 – أن الاستقصاء ليس بهدف معرفة رأى المجتمع في الأمثال، وإنما لقياس اتجاهات عينة عشوائية من المجتمع (طلبة وأساتذة الجامعة).

ملحق

1 - اللي يسعدها زمانها تجيب بناتها قبل صبيانها.

2 - لما قالوا دا ولد شد ظهر أمه واتسند.

3 – تربى الشملولة وتاخذ المجنونة.

4 - الكي بالنار ولا حماتي في الدار.

5 - اللي بلا أم حاله يغم.

6 – إن كانت المية تدوب تبقى الفاجرة تتوب.

7 - فاتت عجينها في الماجور (الوعاء) وراحت تضرب على الطنبور.

8 - الغجرية ست جيرانها.

9 - تبقى عورة وبنت عبد ودخلتها ليلة الحد.

10 - إن عشقت اعشق قمر وإن سرقت اسرق جمل.

11 - ياريتنى بيضه ولى ضب والله البياض عند الرجال يتحب.

12 - خذ الجميل واقعد قباله وان جعت شاهد جماله.

13 – يا وحشه كونى نغشه.

14 - خدى شايب يدلعك ولا تخدى صبى يلوعك.

15 - من كتر خطابها بارت مسى عليها الليل واحتارت.

16 - قعاد الخزانة ولا الجوازة الندامة.

17 – اللي يقول لمراته يا عورة تلعب بها الناس الكورة.

18 – مرة من غير راجل زي الطربوش من غير زر.

19 - ضل راجل ولا ضل حيطة.

20 – نار جوزى ولا جنة آبويا.

21 - اخذتني لحم ورمتنى عضم.

22 – براً وبحراً فرشتلك وانت مايل وايه يعدلك.

23 - اكسر للبنت ضلع يطلع لها 24.

24 - اقلب القدرة على فمها تطلع البنت لأمها.

25 - تحت البراقع سم ناقع.

26 - الحية تخلف حوية.

27 - البنات بسبع وجوه.

28 - شاوروهم واخلفوا شورهم.

29 - متسلمش ذقنك لمره.

30 – آمن للحية ولا تآمن للمره.

31 - آخذ الغندور ولو سكني وسط القبور.

32 - خطبوها اتعززت فاتوها اتندمت.

33 - اللي مراته مفرفشة يرجع البيت من العشا.

34 - من أعطى سره لامراته ياطول عذابه وشتاته.

35 - ربى يا خيبة للغايبة.

36 - عرق ورا الودن ما يحبش مرات الإبن.

37 – يا مخلفة البنات يا دايخه للممات.

38 - إلبس تعجب مراتك ولبس مراتك تعجب الناس.

39 - حماتي مناقرة قال طلق بنتها.

40 - إتغندرى وقولى مقدرى.

41 - اقرصيني في ركبتي تحصليني في جمعتى.

42 - حبنى وخدلك زعبوط قال هي المحبة بالنبوت.

43 - الشاطرة تغزل برجل حمار.

44 - فاتت ابنها يعيط وراحت تسكت إبن الجيران.

45 - خد الجميل واستريح.

46 - لو لسان المره جهر إقطعه.

47 - كيد النسا غلب كيد الرجال.

48 - العرس بزوبعة والعروسة ضفدعة.

49 - يا مآمنة للرجال يا مآمنة للمية في الغربال.

50 - لا حصيرة ولا مخدة وكمان مش لدة.

51 - إيه تعمل الماشطة في الوش العكر.

52 - المرة المفرطة عليها قطة مسلطة.

53 - الرجالة غابت والستات سابت.

54 – يا واخد السود ضيعت مالك في خنفس وجالوس طين.

55 - لبس الخنفسة تبقى ست النسا / لبس البوصة تبقى عروسة

الهوامش:

* ألقى هـذا البحث في مـؤتمر اللغـة والأدب الثـالث والعشـرين، والـذي عقـد في جامعـة بوجازيتشي بتركيا في الفترة من 26- 23 يونيو 2003.

المراجع

Christie C. (2000). Gender and Language Towards a Feminist Pragmatics. Edinburgfh: Edinburgh University Press.

Coffin C. (2001). “Theoretical Approaches to written Language – A TESOL Perspective. In (deds.) A. Burns and C. Coffin (pp. 93-122).

Farag C. (2001). “Gender, Genre (s) and Transitivity”. Faculty of Arts Bulletin Helwan Universit. Special Issues, January. pp. 107-152.

Ghaly H. (2000). “The Syntax of Colloquial Egyptian Proverbs”. In (eds) Zeinab I. Et al. Diversity in Language. The American University Press in Cairo.

Goatly A. (2000). Critical Reading and Writing. London and New York: Routledge.

Halliday M.A.K. (1973). Explorations in the Functions of Language. London: Edward Arnold.

----------- (1985/1994). An Intorduction to Functional Grannar. London: Edward Arnold.
Hanki J. (1998). Arabic Proverbs With Side by Side English Translations. New York: Hippocrene Books Inc.
Ibrahim Z. and Kennedy D. (1996). “Figurative Language in the speech patterns of Egyptians and Americans.” In (ed) A. El Gebaly Understanding Arabic. Cairo: American University Press.)pp. 381-209).
Johnston B. (1991). Repetition in Arabic Descourse: Paradigms, Syntagms and the Ecology of Language, John Benjamins Publishing Company: Amsterdam.
Khaliali K. (1994). A Gem Dictionary of Comparative Proverbs. English-Arabic-french-Latin. Beirut: Librairie du Liban.
Mahgoub F. (1968). Alinguistic study of Cairene Proverbs. The Hagye, Mouton.
Martin J. (2001). “Language, Register and Genre” In (eds)A. Burns and C. Coffin Analyzing English in a Global Context. London and New York: Routledge. (pp.147-166).
Mills S. (1995). Feminisi Stylistics. London and New York: Routledge.
Norrick K. (1985). How Proverbs Mean: Semantic Studies in English Proverbs Berlin: Mouton.
Poynton C. (1989). Language and Gender: Making the Difference. Oxford: Oxford:University Press.
Taylor A.. (1962). The Proverb. An Index to the proverbs. Hatboro: Folklore Associates.
Thomson J. (1996). Introducing Functional Grammar. London. Arnold.
Tillley M. (1950). A Dictionary of the Proverbs in England in the 16th and 17th Centuries. Ann Arbor: University of Michigan Press.
White G. (1987). “Proverbs and Cultural Models: An American Psychology of Problem Solving “ In (eds) D. Holland and N. Quinn. Cultural Models in Language and Thought. Cambridge: Cambridge University Press. (pp. 151-172).
Wilson F. (1970). The Oxford Dictionary of English Proverbs. Oxford: Clarendon Press.
إبراهيم أحمد شعلان (1962) ، الشعب المصري في أمثاله العامية ، الهيئة العامة للكتاب.
أحمد تيمور باشا (1986) ، الأمثال العامية ، مركز الأهرام للترجمة والنشر.

محمد إبراهيم أبو سنة (1984) ، (الحب والمرأة والزواج) ، في فلسفة المثل الشعبي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (25-36).

دراسات

صورة النساء في لغة الإعلانات: رؤية نسوية

منى فؤاد عطية

تلعب لغة الإعلانات دوراً كبيراً في تشكيل مفاهيم وقيم مجتمعاتها؛ أي بمعنى آخر أنها تساهم في نشر أيديولوجيات محددة، ومنها نظرة المجتمع للمرأة، حيث يعمل الخطاب الإعلاني على إبراز فكرة تقسيم الأدوار التقليدية بين المرأة والرجل مما يؤدى إلى تدعيم النظرة الشائعة لكل من الرجل والمرأة. لذلك فإن هذه الدراسة محاولة لكشف المفاهيم الاجتماعية المتضمنة من خلال لغة الإعلانات. ولذلك فإن نظرة أشمل لهذا الموضوع توضح العلاقة المتداخلة بين الخطاب اللغوى والثقافة بوجه عام.

ولتحقيق هذا الهدف، تعرض هذه الدراسة لمجموعة من الإعلانات التي نشرت في مجلات وجرائد مصرية، بالإضافة إلى مجموعة أخرى نشرت في مجلات أمريكية في الفترة ما بين 1999 -2000 ؛ لإبراز مدى اتفاق أو اختلاف نظرة مجتمعات مختلفة للمرأة.

إن الافتراض الذي بنيت عليه الدراسة هو أن أي نص لغوى يحتوى على أيديولوجية الكاتب، وبذلك ينقل رسالة إلي المتلقى التي قد تؤثر في عامة الناس بشكل لا شعورى، وبذلك تصبح النصوص اللغوية أيًا كانت صورة من صور مراكز قوى تسيطر على عقول البشر، هذا ما تحاول كشفه دراسات علم اللغة النسوى، التي تحاول إلقاء الضوء على عدم المساواة بين الرجل والمرأة والتحيز والتفرقة بناء على النوع؛ فهذه الدراسة تركز على كيفية تصوير المرأة من خلال اللغة.

يظهر تصوير المرأة من خلال اللغة في كل أشكال الخطاب، وأحدها لغة الإعلانات التي أصبحت من الصور اللغوية الشائعة في المجتمعات الحديثة. فيتعمد كاتبو الإعلانات استخدام مفردات وتركيبات لغوية لتصوير المرأة بصورة غير إيجابية، تساعد على تثبيت مفاهيم بعينها، ويتم هذا الاستخدام بشكل غير مباشر لتصبح سلاحاً أكثر تأثيراً.

وتقوم هذه الدراسة بتحليل لغوى لبعض الإعلانات المنشورة في جرائد ومجلات مصرية بالإضافة إلى مجموعة أخرى منشورة في مجلات أمريكية. وقد تم تقسيم الإعلانات تبعاً للمنتج المعلن عنه. فالمجموعة الأولى خاصة بالخدمات المتصلة بعالم الأعمال، والمجموعة الثانية تختص بالسيارات، والمجموعة الثالثة تعلن عن خدمات مرتبطة بالإجازات والترفيه، أما المجموعة الأخيرة فخاصة بالتليفونات، ومن الملاحظ أن هذه المجموعات لا تعلن عن منتجات خاصة بالرجال فقط أو النساء فقط، وإنما الإعلانات خاصة بمنتجات من المفترض أنها تصلح للجنسين، ولذلك تبدو محايدة مما يجعل الإعلانات ذات تأثير أقوى.

تتضمن إعلانات المجموعة الأولى 21 إعلاناً منشوراً بالجرائد والمجلات المصرية بالإضافة إلى 22 إعلاناً بالمجلات الأمريكية. وتروج هذه الإعلانات للخدمات المرتبطة بالمال والتجارة مثل البنوك، والمؤسسات الصناعية والمالية، ومجلات خاصة بمجال الاستثمار، بالإضافة إلى معاهد أكاديمية لعلوم الإدارة والأعمال. وتكشف هذه الإعلانات عن نظرة المجتمع للمرأة من خلال أساليب لغوية كاختيار المفردات اللفظية، وإيحاءات الألفاظ، بالإضافة إلى التمازج بين النص اللغوى والصورة المصاحبة لذلك النص.

تتضمن الإعلانات الخاصة بتوفير خدمات لرجال الإعمال مفردات لغوية تتصل كلها بالنجاح والابتكار والقوة والذكاء والتكنولوجيا الحديثة. تأخذ هذه المفردات اللفظية أشكالاً نحوية مختلفة، مثل: الفعل والصفة والإسم. تستخدم أفعال مثل:"يدير، يبنى، نبتكر، يفكر، يتفوق، يساعد". وتوضح هذه الأفعال أن من ينتمى إلى عالم الأعمال لديه الحق والقدرة على التخطيط والتفكير والإرادة لتحقيق الأهداف.

أما الصفات التي تستخدم لوصف من ينتمي إلى هذا العالم، فهي:"ناجح، عملى، أفضل، فعال، مبتكر، الأذكى، قوى". وكلها صفات توحى بالحرفية والنجاح والعملية والابتكار والقوة. ويوحي استخدامها في هذا المجال بأن هذه الخصائص مقصورة على من ينتمى إلى هذا العالم.

كذلك تستخدم أسماء، مثل:"تحمل المسئولية، النجاح، الذكاء، الكفاءة، المستقبل". نجد أن استخدام لفظ"مستقبل" يوحي بأن هذا هدف كل من يعمل في هذا المجال. ويمكن تفسير استخدام أفعال وصفات وأسماء تحمل جميعًا الإيحاءات الإيجابية نفسها لوصف من ينتمى إلى هذا العالم على أنه محاولة من كتاب الإعلانات لتأكيد وتثبيت هذه المفاهيم.

بالإضافة إلى ذلك، تستخدم مجموعة ألفاظ أخرى تظهر العقبات في هذا المجال، مثل:"التحديات، المشاكل، المنافسة، المشكلة، محيط"، وغيرها لإبراز طبيعة التحديات والمشاكل التي تقابل كل من يعمل بهذا المجال، تؤكد الصفات الإيجابية التي سبق الإشارة إليها من قوة وتحمل مسئولية وذكاء وكفاءة.

لذلك فإن المزج بين مجموعة الألفاظ التي توحي بصعوبة المجال، والمجموعة الأخرى التي توحي بقدرات من يعمل بهذا المجال هي تأكيد وتثبيت لقدرات من يعمل بهذا المجال نتيجة ذلك النجاح وتحقيق الأهداف الخاصة بالمستقبل. وبالإضافة إلى استخدام مفردات لغوية تشير إلى إيحاءات إيجابية، تكثر هذه الإعلانات من استخدام ألفاظ توحى بالقوة والتحكم مثل:"تحكم، قوة نفوذ، قوى، قائد، قيادة"، كأنما هذه الألفاظ تشير إلى أن القوة والنفوذ في يد من ينتمي إلى هذا العالم.

بعد الإشارة إلى الخصائص التي تميز سكان عالم الأعمال، يجئ الدور على تحديد القارئ المقصود بتلك الإعلانات أي تحديد من ينتمى إلى هذا العالم. ويتم تحديد ذلك عن طريق استخدام الضمائر والتمازج بين النص اللغوى والصور المصاحب له، فتستخدم معظم الإعلانات ضمير المخاطب"أنت" للإشارة للرجال فقط. لم يستخدم هذا الضمير للإشارة إلى كل من الرجل والمرأة إلا في 6 إعلانات (3 مصرية، 3 أمريكية) من مجموع 43 إعلاناً، وما يحدد استخدام ضمير المخاطب هو الصورة المصاحبة للإعلان.

إذا نظرنا إلى الصور المصاحبة لهذه الإعلانات سواء المصرية أو الأمريكية، نجد أنها في غالبية الأحيان تقتصر على الرجال فقط كأنما هذا العالم الذي يحتاج إلى قوة تحمل لتخطي الصعاب، ويحتاج إلى قدرات ذهنية ونفسية عالية لتحقيق النجاح يقتصر على الرجال؛ حيث تبدو هذه الصفات خاصة بهم فقط. وبالتالي تعمل هذه الصور على تأكيد الصورة الإيجابية للرجل التي تشير إليها هذه الإعلانات، كما سيتضح من الأمثلة التالية. تبرز أحد الإعلانات المصرية التي تعلن عن شركة هندسية صورة"أبو الهول"، الذي يرمز إلى الحضارة. تربط الصورة بين"أبو الهول" والشركة، وكل من يمثلها في الإعلان رجال، كأنما يشير الإعلان إلى أن الرجال فقط هم القادرون على إنشاء وخلق حضارة جديدة.

إعلان آخر عن إحدى شركات التكنولوجيا الحديثة يظهر صورة رجل يمشى على أوراق مليئة بالأرقام تشبه حسابات البنوك. وتوحى هذه الصورة بأن الرجل منغمس في عالم الأعمال والمال، كأنما هو جزء لا يتجزأ من هذا العالم. كما يروج أحد الإعلانات الأمريكية إلى درجة علمية في الإدارة تمنح بواسطة معهد أكاديمي في سويسرا. يتحدث في هذا الإعلان - كدليل على سمعة ومصداقية المعهد - رجلان يمثلان رجال الأعمال الناجحين الذين درسوا في هذا المعهد. واختيار رجال فقط لتمثيل دارسي المعهد في الإعلان يوحي بأن الرجال هم فقط القادرون على النجاح في هذا المجال.

ويتحدث إعلان أمريكي آخر عن إنشاء مؤسسة عالمية بالهند، وتمثل الصورة المصاحبة للإعلان رجلاً هنديًا. والصورة توحي بالغموض، فهذا الرجل قد يكون ممثلاً للشركة التي تقدم المساعدة أو ممثلاً للناس الذين يحتاجون للمساعدة. وفي كل الأحوال.. فإن أيديولوجية كاتب الإعلان لا تتغير، إنه عالم رجال فقط. فمن الطبيعي، كما يوحى الإعلان، أن يكون الرجل هو من يقدم المساعدة كما أنه هو الذي يحتاج إلى المساعدة. أما غياب المرأة فيشير إلى أنها الاستثناء وليس القاعدة.

نتيجة لاستخدام ضمير المخاطب للإشارة إلى الرجل فقط واستخدام الصور المصاحبة للنص اللغوى للتركيز على حضور الرجل في هذا العالم وغياب المرأة، فإنه من المتوقع أن استخدام ضمير المتكلم الجمع الذي يعود على المتكلم والمتلقى يشير إلى أن المتكلم، كاتبو هذه الإعلانات، كجزء من هذا العالم هم رجال فقط. وبذلك يتأكد أن الرجال فقط هم من يسيطرون على وسائل الاتصال، وبذلك يمتلكون وسائل النفوذ في المجتمع.

وبالإضافة إلى ذلك، يتم استخدام اللفظ المباشر"رجل أعمال" بكثرة في الإعلانات المصرية والأمريكية، دون استخدام اللفظ المقابل"سيدة أعمال". كما أنه يلاحظ عند استخدام الجمع في الإعلانات المصرية أنه يقتصر على جمع المذكر السالم"المستثمرون".

وقد أكد هذه النظرة إعلانان نشرا بمجلة أمريكية؛ حيث يتحدث كلاهما عن مجلة متخصصة في الشئون المالية والاقتصادية: يعلن أحدهما عن عدد عادي من هذه المجلة بينما يعلن الآخر عن عدد خاص بالمرأة. فمجرد تخصيص عدد خاص للمرأة في هذا المجال يعتبر تمييزاً مبنيًا على النوع؛ لأن الإعلان يمثل النساء كمجموعة مستقلة وليس كجزء من نسيج عالم الأعمال. كذلك تم تأكيد التفرقة من خلال استخدام المفردات اللغوية، فالإعلان الذي يتحدث عن الرجال يستخدم لفظ"أفكار"، بينما الإعلان الآخر الذي يشير إلى المرأة يستخدم لفظ"عاطفة"، واستخدام ألفاظ مختلفة للإشارة إلى الرجال

والنساء يستند بالطبع إلى هذه النظرة، التي تدعو إلى عدم المساواة بين الرجـل والمـرأة وتدعو إلى التمييز بينهما.

كما ذكر سالفاً.. فإن عددًا محدودًا من هذه الإعلانات (6 إعلانات) يشير إلى وجـود المـرأة في عالم الأعمال؛ حيث يبرز أحد الإعلانات المصرية التي تتحـدث عن أحـد البنـوك صـورة لرجل وامرأة ينظران إلى جهاز حاسب آلي، كأنمـا يتحـدثان في شئون العمـل، والصـورة تؤكد مشاركتهما في العمل نفسه بالإضافة إلى الإيحاء بالمساواة. كما يتضـمن إعلان آخـر صورة اجتماع عمـل / حيث يتحلـق المشـاركون حـول جهـاز حاسـب آلي ويناقشـون بعض المستندات وأعضاء الاجتماع هم ثلاثـة رجـال وامـرأة، وتمثيـل المـرأة في هـذا الاجتمـاع - كرمز لعالم الأعمال - حتى ولو بصورة محددة، حيث تمثل الأقلية، يعد خطوة إيجابيــة على طريق المساواة بين الرجال والنساء.

أما في الجانب الأمريكي، فيروج إعلان أمريكي لمدرسـة إدارة في هولنـدا، ويـبرز الإعلان صورة الدارسين حيث تشتمل على الجنسين معاً، كما يصور إعلان أمـريكي آخـر عن أحـد البنـوك مجموعـة أشـخاص من الجنسـين، يمسـكون بأيـدي بعضـهم البعض ممـا يـوحى بالمشاركة والمساواة.

ومن الصحيح أن تلك الإعلانات التي تشير إلى المسـاواة والمشـاركة بين الرجـل والمـرأة مازالت قليلة العدد، وقد يكون تأثيرها محدوداً، ولكنها تمثل بصيصًا من الضوء؛ حيث تمهـد الطريق لتغيير بعض المعتقدات والمفاهيم الخاصة بدور المرأة في المجتمع.

و نأتى الآن للمجموعـة التاليـة الخاصـة بإعلانـات السـيارات، وتشـمل عشـرة إعلانـات: 6 إعلانات مصرية و 4 أمريكية، وتعرض هذه الإعلانات لكافة أنواع السيارات. فإذا تأملنا هذه المجموعة نجد أنها تركز على الصورة أكثر من النص اللغوى، الذي قد يكـون مجـرد جملـة واحدة. ومع ذلك فـإن المفـردات اللغويـة المسـتخدمة بالإضـافة إلى الصـورة تـبرز نظـرة المجتمع للمرأة، ومن الملاحـظ أن المفـردات اللغويـة الـتي تشـير إلى خصـائص السـيارة تتحــدث عن الاحــتراف والأداء والابتكــار والتمــيز والــذكاء، مســتخدمة مفــردات لغويــة، مثــل:"الأداء، الاحــتراف، التقنيــة، الأمــان، البحث، تكنولوجيــا الســيارة". وتظهــر صــورة الإعلانات هـذه الصـفات والخصـائص الـتي تتمـيز باسـتخدام تقنيـات التكنولوجيـا كصـفات أساسية خاصة بالرجال فقط.

والمفردات اللفظية التي تستخدم لوصـف السـيارات تحمـل إيحـاءات إيجابيـة، كمـا يتضـح الأمثلة التالية"إبداع، عملى ومتمـيز، الأفضـل، ابتكـار، اختيـار"، وكلهـا صـفات تـوحي بأنهـا خصائص خاصة بالسيارات ومستخدميها الرجال. وبالتالي فهـذه المجموعـة من الإعلانـات، بالإضافة إلى المجموعة السابقة، تشير إلى أن الرجال يتميزون بقـدرات عقليـة ومهـارات عملية تساعدهم على الإبداع والابتكار. ويشير استخدام لفظ"اختيار" إلى أن حـق الاختيـار واتخاذ القرار حق مكتسب للرجال فقط.

كما نجد أيضًا أن الإعلانات تظهر الرجل دائمًا في مقعد القيادة للإيحاء بـأن القيـادة نشـاط خاص بالرجال، وأن مقعد القيادة مكان مخصص للرجال فقـط. كمـا أن القيـادة ترمـز إلى القدرة على التحكم، وهذه إحدى خصائص الرجال كما تـوحي هـذه الإعلانـات، وكمـا تشـير

نظرة المجتمع سواء المصرى أو الأمريكي. كما أن هذه الإعلانات تستخدم مجموعة أخرى من المفردات اللفظية، التي تشير إلى المرأة أو علاقتها بالرجل مثل"عشاق، الجميلة، جمال، يحب".

ويشير أحد هذه الإعلانات إلى السيارة على أنها"جميلة"، وتلك صفة نسائية، كما أن اسم السيارة"جولييت" ليعطي الانطباع بأن علاقة الرجل بالسيارة مثل علاقته بالمرأة. أما النساء في تلك الإعلانات فيظهرن مثلهن مثل السيارة، كإحدى وسائل المتعة والرفاهية المتاحة لرجال الإعلانات.

ومما يؤكد ما سبق قوله عن أيديولوجية إعلانات السيارات، كما في المجموعة السابقة، امتزاج الصور بالنص اللغوى، فعلى الرغم من ظهور فتيات ونساء في بعض الإعلانات، فإن وجودهن لا يلغى النظرة السائدة عن وضع المرأة بل على العكس يؤكدها. فأحد الإعلانات المصرية يقدم صورة لفتاة صغيرة بالإضافة إلى السيارة.. تقول الفتاة"أنا عرفت قد إيه بابا بيحبني وبيخاف عليّ لما اشترالنا أول استرا". ويؤكد استخدام لفظ"بابا" أن اتخاذ قرار مثل شراء سيارة للأسرة هو قرار الرجل، فالرجل هو وحده القادر على اتخاذ القرار السليم.

إعلان مصرى آخر يظهر سيدة تتحدث عن اختيار الرجل، عند شراء السيارة"اراك تقتني ليجانزا، أراك عاشقًا للتصميم المتميز". استخدام لفظ"عاشقًا" للمذكر يؤكد أن الرجل هو المقصود باستخدام السيارة وقيادتها، كما توحى بالمقارنة بين السيارة والمرأة حيث إن الرجل يعشق كلاهما.

أما الإعلانات الأمريكية فيبرز أحدها مجموعة من الأشخاص، رجال، ونساء، ولكن في كل الأحوال الرجل في مقعد القيادة والمرأة بجانبه. وبذلك يؤكد الإعلان وجهة النظر التي تجعل من قيادة السيارة نشاطاً رجاليًا، وأن مقعد القيادة بكل ما يرمز إليه من تحكم ونفوذ هو مكان مخصص للرجل فقط.

أما المجموعة الثالثة فهي الإعلانات الخاصة بالإجازات، مثل: الخدمات المقدمة من الفنادق والمنتجعات وشركات الطيران وشركات السياحة. وتعرض هذه الدراسة لـ 32 إعلانًا عن هذه الخدمات (16 إعلاناً مصرياً، 16 إعلاناً أمريكيًا). وعلى الرغم من أن هذه الخدمات مرتبطة بالإجازات، إلا أنها يمكن أن تقدم أيضًا خدمات"لرجال الأعمال" مثل توفير قاعات مؤتمرات بالفنادق. لذلك نجد أن هذه الإعلانات تقدم مجموعتين متضادتين، كل منهما يستخدم مفردات لغوية تختلف عن الأخرى. فالإعلانات التي تمثل المجموعة الأولى تختص بالراحة والإجازة، لذلك فإنها تستخدم مفردات لغوية، مثل:"ترفيهية، راحة البال، الأوقات الممتعة، الإجازة، استمتاع، الحفلات، المهرجانات، الرقص"، بالإضافة إلى استخدام ألفاظ مرتبطة بأماكن الترفيه مثل"حمام السباحة، المطاعم، الشاطئ، الديسكوتيك، النادي الاجتماعي"، وهي ألفاظ ترسم صورة كاملة لأماكن الترفيه وكيفية الاستمتاع.

وفي هذه المجموعة، نجد أن الإعلانات تشتمل على صور المرأة. وبذلك توحى الإعلانات أن لديه الوقت الكافي للراحة والإجازات هي المرأة التي تستمتع بحياة الرفاهية والكسل.

وتعتبر هذه المجموعة هي المجموعة الأساسية التي تظهر فيها المـرأة بكـثرة. أمـا تركـيز المجموعة الأخرى فهو على الخدمات التي تقدم لرجال الأعمـال مسـتخدمة مجموعـة من الألفاظ مثل"العمل، الحاسـب الآلي، القـوة"، وهي ترسـم صـورة لجديـة العمـل وازدحـام الوقت، وتقدم صورة رجال يركـزون على أعمـالهم. ومن الواضـح أن اختيـار تلـك الألفـاظ التي تثبت الفرق بين العالمين - عالم الترفيه والإجازة وعالم الأعمال - تعمـل على تثـبيت الفرق بين الرجال والنساء، كما يتضح من استخدام المفردات اللغوية التي تشـير إلى كـل منهما.

أما الإعلانات الأمريكية التي تروج لأحد الفنـادق والمنتجعـات، فتسـتخدم لفـظ"اسـترخى" عند الإشارة إلى النسـاء، ولفـظ"فكـر وأفكـار" عنـد الإشـارة للرجـال. واختيـار مثـل تلـك الألفاظ يظهـر كيـف أن الرجـل دائمًـا كـائن ذو قـدرات عقليـة، بينمـا خلقت المـرأة فقـط للاستمتاع.

ويروج إعلان أمريكي آخر لإحدى جزر سنغافورة، ويستخدم لفظ"جمال"، إحدى الخصائص التي ترتبط دائمًا بالمرأة لوصف الجزيرة. وبذلك نجد أن الجزيرة التي توفر المتعة ترتبـط بالمرأة، كأنما هي مجرد كائن جميل خلق لمتعة الرجل. ويستخدم إعلان أمريكي آخــر عن إحدى شركات الطيران لفظ"حلم"، الـذي يتكـرر كثـيرًا خلال الإعلان. ترتبـط فكـرة الحلم دائمًا بعالم خيالي وليس الواقع بل إنها ترتبط أيضًا بالأساطير، أحد الألفـاظ المـذكورة في الإعلان، وإحدى العبارات التي ترد في الإعلان هي"أحلامك لا تنته عندما تستيقظين". هـذه العبارة تؤكد أن هذه الأحلام لا ترتبط فقط بفـترات النـوم، ولكن تمثـل اتجاهًـا في الحيـاة سواء في النوم والاستيقاظ. وكما هـو متوقـع فـإن الصـورة المصـاحبة للإعلان هي صـورة لامرأة نائمة كأنما يقول الإعلان أن النساء هن من يقضين حياتهن في عالم خيالي. وهكذا، نجد أن الإعلانات تربـط النسـاء بالترفيـه والاسـتمتاع بمبـاهج الحيـاة، على عكس الرجـال الذين يمثلون الرغبة في العمل وبذل الجهد.

إن جميع هـذه الإعلانـات - سـواء المرتبطـة بالإجـازات أو الخـدمات المرتبطـة بالأعمـال - تستخدم ضمير المخاطب"أنت" للإشارة إلى الرجل فقط، كما ذكر سالفاً عند الإشارة إلى الإعلانات الأخرى. وعلى الـرغم من وجـود نسـاء في الصـور المصـاحبة للنص اللغـوى مـع الرجال، فإن المخاطب دائماً هو الرجل كما يتضح من النص اللغـوى. ويتضـح ذلـك بصـورة أكبر في الإعلانات المصرية التي تستخدم جمع المذكر السالم مثل"ندعوكم"، وإذا قيل أن جمع المذكر السالم قد يستخدم للإشارة إلى الجنسين الرجل والمـرأة، فـإن هـذا في حـد ذاته يؤكد أن الرجل هو المقياس لكل شيء، وأن المرأة مجرد خروج على طبيعة الأشياء.

أما بالنسبة لاستخدام ضمير المتكلم، الذي يعود على كاتبي الإعلانـات.. فإنـه بالتبعيـة كمـا ذكر سابقاً يوحي بأن المتكلم رجل إذا كان المخاطب رجلاً. وهذا التحليل يؤكـد أن الرجـال هم المتحكمون في وسائل النفوذ الاجتماعي. فحتى في المجموعة الأولى التي تركـز على الترفيه توجه الحديث دائمـاً إلى الرجـل، على الـرغم من أن المـرأة هي وأطفالهـا هم من يستمتع بالرفاهية، وبذلك فإن الإعلانات تتضمن أن الرجـل هـو المسـئول عن الاختيـار في كل ما يخص حياة أسرته، وليست زوجته حتى في اختيار مكان قضاء الإجازة التي تسـتمتع بها المرأة كما تشير الإعلانات. وهذا ما يؤكده أحد الإعلانات المصـرية الـتي تعلن عن أحـد المنتجعات، وبه تظهر صورة لامرأة تجلس وسـط النخيـل تقـرأ في اسـترخاء، ممـا يجعـل الصورة تعكس جوًا رومانسيًا حالماً بالإضـافة إلى الاسـتخدام الصـريح لكلمـة"حلم". بينمـا

عند الحديث عن"الحقيقة"، كما ذكر في الإعلان، يوجه الإعلان خطابه إلى الرجل الذي قام بالحجز مستخدمًا جمع المذكر السالم وجمع تكسير مثل"الأطباء الحاجزين"، وبـذلك ينقـل الإعلان رسالة متضمنة أن الرجال هم المسئولين عن الشئون المالية.

إعلان مصرى آخر عن أحد الشواطئ، يظهر صورة امرأة تجلس في استرخاء في مواجهـة الشاطئ وحولها طفلان يلعبان. هذا الوضع يوحي بالراحة والاستمتاع، بينما غياب الرجـل (الأب) عن هذا الجو يوحي بأن متعة الاسترخاء، لم تخلق للرجال الـذين ربمـا يكـدون من أجل توفير سبل الراحة لذويهم.

كما يبرز إعلان مصرى آخـر لشـركة مصـر للطـيران مجموعـة من الصـور، الـتي تعلن عن الخدمات التي تقدمها تلك الشركة، ويركـز الإعلان على الأدوار التقليديـة لكـل من الرجـل والمرأة؛ فالرجل هو الطيار بينما المرأة هي المضيفة الجويـة، على الـرغم من أن وظيفـة الضيافة في شركات الطيران يقوم بها كـل من الرجـل والمـرأة. ولكن الإعلان يركـز على دور المرأة في هذه الوظيفة، كأنما رسالة الإعلان أن المرأة قد خلقت لتخدم غيرها وغالباً ما يكون من تخدمه رجلاً.

وتم نقل الرسالة نفسها للقارئ الأمـريكي. فأحـد الإعلانـات الأمريكيـة عن شـركة طـيران يبرز الرسـالة بالوسـيلة نفسـها؛ فـالراكب في الإعلان رجـل بينمـا المضـيفة امـرأة. لـذلك نستطيع القول بأن الصورة الشائعة أن المرأة دائماً مسئولة عن الخدمة، والرجل هو الذي يتمتع بتلك الخدمة.

إعلان أمريكي أخر عن شركة طيران يقدم صورة مختلفة إلى حد ما، ولكن النتيجة واحدة، حيث يركز الإعلان على صورة راكبين أحدهما رجل والآخـر امـرأة، ولكن كـل منهمـا يأخـذ وضعاً مختلفاً في الطائرة. الرجـل يجـرى مكالمـة تليفونيـة، وفي الـوقت نفسـه يسـتخدم الحاسب الآلى المحمول؛ مما يوحي أن المكالمة تختص بالعمل. أما المرأة فتمـد جسـدها، مستغرقة في النوم، وبذلك فإن الرسالة التي ينقلها الإعلان أن الرجل يعمل دائماً والمرأة تستمتع دائماً. وبذلك نستطيع أن نقول إن ظهور أو غياب المـرأة في الإعلانـات يـؤدى إلى النتيجة نفسها، وهي إظهار تفوق الرجل على المرأة.

وتختص المجموعـة الأخـيرة بالإعلانـات عن التليفونـات، وهي تشـتمل على 9 إعلانـات (5 مصـرية، 4 أمريكيـة)، تعلن كلهـا عن أنـواع مختلفـة من التليفونـات والمحمـول وشـركات الاتصال. وتقدم هذه الإعلانات بشكل من اثنين، تبعاً للغرض من اسـتخدام التليفـون، فقـد يستخدم التليفون لتسهيل الأعمال، أو قد يستخدم كوسـيلة لتقويـة للتواصـل مـع الآخـرين كوسـيلة لتمضـية الـوقت. وبسـبب هـذا الهـدف المـزدوج، يوجـد اختلاف في عـرض هـذه الإعلانات. فإذا كـان الهـدف الإعلان عن الاتصـال كوسـيلة لتسـهيل الأعمـال فـأن التواجـد للرجال فقط، أما إذا كان التركيز على الاتصـال كوسـيلة للتواصـل الاجتمـاعي والدردشـة، فإن التركيز على النساء، كما يتضح أيضًا من الصور المصاحبة لتلك الإعلانات.

وكما ذكر سابقاً.. فإن إحدى وسـائل كتـاب الإعلانـات في عـرض رسـائلهم هي المفـردات اللغوية، فالألفاظ اللغوية المستخدمة للمجموعة الأولى ترسم صورة لعـالم الأعمـال بكـل إيجابياته مثل"أعمال، باحتراف، النجاح، المهام، المتكامل، تكنولوجيا، حـل". كمـا تسـتخدم

أيضًا مجموعة ألفاظ تظهر الجانب المالي مثل"فواتير، توفير، دفع، مقدمًا، اشتراك" وما شابه، لتظهر، أحياناً، التركيز على المال في الاستخدام. وبالطبع، كما هو متوقع، فإن الصور المصاحبة لتلك الإعلانات هي دائمًا صور رجل، كأنما تقول هذه الإعلانات أن الرجل هو وحده المسئول عن كسب المال وهو بالتالي الذي يهتم بالمحافظة عليه.

أما الألفاظ التي تستخدم مع المجموعة الثانية، فهي:"المجتمع، السحر، الشخصي الحرية، الكلام"، وتركز هذه الألفاظ وعلى العلاقات الإنسانية والشخصية التي تمثل عالمًا سحريًا لمستخدميها محققاً لهم الحرية، وأعضاء هذه المجموعة هم عادة من النساء. لذلك فإن الإعلانات تقصر دور المرأة على الكلام، والاستمتاع بمباهج الحياة، دون أن تكون من نسيج العمل في المجتمع.

وأحد الإعلانات المصرية التي تروج لأحد أنواع التليفونات المحمولة تبرز صورة طبيب يرتدى البالطو الأبيض، ويظهر شعار المستشفى – كأنما الرجال هم فقط المهنيون - وبالطبع نستطيع أن نستنتج أن التليفون المحمول يستخدم في هذه اللحظة لتسهيل العمل، وليس لأي شيء آخر، بينما يبرز إعلان مصرى آخر عن التليفون المحمول صورة امرأة تجلس وتقرأ في وسط منظر طبيعي. ومن الطبيعي أن نستنتج أن استخدام التليفون المحمول في هذا الوضع هو للتواصل الاجتماعي والدردشة، وهذا الإعلان يظهر أن الكلام والدردشة اهتمامات المرأة، مع الأخذ في الاعتبار أن الكلام عادة ما يقدم في وسائل الإعلام كمجرد نشاط سلبي لا يقدم فائدة للمجتمع.

أما الإعلانات الأمريكية فيروج أحدها لإحدى شركات الاتصال، وهو يركز على صورة مليئة بمجموعة من الناس، يستخدمون التليفون المحمول في الشارع، وأغلبهم من النساء كما أنهن الأكثر بروزاً في الصورة. أما عن الرجال فيظهر عدد قليل منهم في خلفية الصورة، والنص اللغوى يؤكد أن الغرض من استخدام التليفون هو الدردشة فقط. وبذلك يؤكد الإعلان مثل الإعلانات المصرية أن الدردشة في الأساس نشاط نسائى.

والخلاصة أن مجموعات الإعلانات المختلفة – سواء المصرية أو الأمريكية - تعرض للأيديولوجيات نفسها، فالإعلانات تركز على مجموعة من الأفكار، منها: أن عالم الأعمال مقصور على الرجال فقط، بينما دور المرأة مقصور على الاستمتاع بمباهج الحياة، النساء مثلهن مثل المنتجات خلقن كأشياء لاستمتاع الرجل. كما أن القوة والنفوذ ثروات مقصورة على الرجل بينما المرأة مجرد تابع.

وبذلك تظهر هذه الدراسة أن الإعلانات لا تروج فقط للمنتجات وإنما تكشف عن المفاهيم الاجتماعية والثقافية لمجتمعاتها، كما أنها تكشف عن وضع المرأة في تلك المجتمعات، ويمثل تلك المجتمعات المجتمع المصرى من المجتمعات الشرقية، والمجتمع الأمريكي من المجتمعات الغربية. على الرغم من أنه من المفترض أن هذين المجتمعين مختلفان تمامًا إلا أنهما يتفقان تمام الاتفاق في نظرتهما للمرأة ووضعها ودورها في المجتمع ونظرتهما لدورها النمطي.

كما يتضح أن المؤسسات المؤثرة في المجتمعات كالإعلام - بصوره المختلفة من إعلانات وغيرها تحت سيطرة الرجل، وليس للمرأة دور مؤثر؛ حيث إنها لا هي

تستطيع أن تغير تلك النظرة بسهولة.

المراجع

Cameron, Deborah, (1995) “Rethinking Language and Gender Studies: Some issues for the 1990’s” in Sara Mills (ed) Language and Gender. London: Longman.

Cameron Debrah, (1997) “Theoretical Debates in Feminist Linguistics: Questions of Sex and Gender” in Ruth Wadok (ed) Gender and Discours. London: Sage.

Coates, J. (1995) “Language, Gender and Career” in Sara Mills (ed) Language and Gender London: Longman.

Cook, G. (1990) “ Goals and plans in Advertising and Literary Discourse”, Parlance 2(@): 48-71.

Cook, G. (1992) The Discourse of Advertising. London: Routledge.

De Francisco, Victoris (1997) “Gender, power and practice: Or Putting your money (and) your Research) where your mouth is” in Ruth Wadok (ed) Gender and Discourde. London: Sage.

Fairclough, N. (1989a) Language and Power. London: Longman.

Fairclough, N. (1989b) “Critical Discourse Analysis” Parlance 2(1): 78-92.

Fairclough, N. (1995) Critical Discourse Analysis” The Critical Study of Language. London: Longman.

Forceville, C. (1991) “Verbalo-Pictorial Metaphor in Advertisement” Parlance 3(1): 7-19.

Fowler, R. (1981) Literature as Social Discourse. London: Longman.

Fowler, R. (1996) “On Critical Linguistics” in C. R. Coulthard and M. Coulthard (eds) Texts and Practices: Readings in Critical Discourse. London: Routledge.

Goddard, A. (1998) The Language of Advertising: Written Texts. London: Routledge.

Huckin, T. N. (1997) “Critical Discoures Analysis” in T. Miller (ed) (Functional Approaches to Written Texts: Classroom Applications. Washington: English Language program United States Information Agincy.

Mills, S. (1995a) “Introduction” in S. Mills (ed) Language and Gender London: Longman.

Mills, S. (ed) (1995b) Language and Gender London: Longman.

Mills, S. (1995c) Feminist Stylistics. London: Routledge.

Mills, S. (1998a) “Introduction” Language and Literature 7(3): 195-198.

Mills, S (1998b) “Post-Feminist Text Analysis”, Language and Literature 7(3): 235-234.

Piller, I. (2000) “Review of The Car in British Society. Class, Gender and Motoring 189-1939”, Discourse and Society 11(1): 134-5.

Tanaka, K. (1994) Advertising Language: A Pragmatic Approach to Advertisements in Britain and Japan. London: Routledge.

Teo. p. (2000) “Racism in the news: A Critical Discourse Analysos of News Reportings in two Austrian Newspapers” Discourse and Society 11 (1) ; 7-49.

Thornbrrow, J. (1998) “Playing Hard to get: Metaphor and Representation in the Discourse of Car Advertisements”, Language and Literature 7 (3): 254-272.

Thronborrow, J., and S. Waering (1998) Patterns in Language: An Introduction to Language and Literary Stydle. London: Routledge.

Van Dijk, T. A. (1996) “Discourse, Power, Access” in C.R. Coulthard and M. Coulthard (eds) and Practices: Readings in Critical Descourde Analysis. London: Routledge.

Wareing. S. (1990) “ Women in Fiction: Stylistic Models of Reclamation” Parlance 2 (2): 72-85.

Wodak, R. (1997a) “Introduction: Some Important Issues in the Research of Gender and Discourse” in R. Wodak (ed) Gender and Discourse. London: Sage.

R. Wodak (ed) (1997b) Gender and Discourse. London: Sage.

ترجمات

بحثًا عن شريك الحياة المثالي

بقلم: ناديا ماريا الشيخ (*)

ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

ملخص:

تناقش هذه الورقة المواد المتعلقة بالزواج في سفرين أدبيين, هما:"عيون الأخبار" لابن قتيبة و"العقد الفريد" لابن عبد ربه. ويتناول القسم الأول المحاذير والاعتبارات الخاصة التي يجب الانتباه إليها عند التعامل مع مثل تلك المؤلفات. أما القسم الثاني فيفصل القول في ما تم طرحه في المؤلفين من مادة متعلقة بالزواج وصفات الزوجة والزوج المثاليين.

الكلمات الدالة: زواج، أدب، إسلامي، زوجة، مناهج بحث.

تناقش هذه الورقة المادة المتعلقة بالزواج في سفرين أدبيين، وهما:"عيون الأخبار" لابن قتيبة (ت. 276 هـ / 889 م.) و"العقد الفريد" لابن عبد ربه (ت. 328 هـ. / 940 م.). لقد تمت دراسة المؤسسة الاجتماعية للزواج، في معظمها، من زاوية الكتابات الثيولوجية والفقهية في العصور الوسطى. ويتضح ذلك، على سبيل المثال في مادة"نكاح" في دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam، والتي اعتمدت في مناقشتها للزواج ولعقد الزواج على القرآن والسنة النبوية وما قرره الفقه الإسلامي. وتختلف ورقتنا هذه عن هذا النموذج حيث تعتمد، بدلاً من ذلك، على النصوص الأدبية التي تقدم المعلومة التاريخية، مصحوبة بالقيم الاجتماعية وفن السلوك الاجتماعي ([1]).

الأدب:

ويصعب تعريف لفظة"أدب"، نظراً لما تشتمل عليه من معان حرفية ومجازية مختلفة. وقد أقر إس. إيه. بونيباكر S. A. Bonebakker بأن التعريفات الحالية للفظة"أدب" تعريفات"أوسع من أن تقدم لنا إطارًا عمليًا تحليليًا يمكن الاعتماد عليه"، كما اقترح استخدام تعريف أقل عمومية ([2]). فقد استخدمت لفظة"أدب" في التراث لتشير إلى الأدب الدنيوي تمييزًا له عن"العلم" الذي يطلق على كل العلوم الدينية. وقد أطلقت هذه الكلمة على"أفضل" ما قيل من نثر وشعر ومأثورات ونوادر في أي موضوع، يفترض أن يلم به الرجل المتعلم (الأديب). كما أطلقت لفظة"أدب" بشكل أكثر تحديدًا على نوع

خاص من التعليم الأخلاقي والفكري الموجه لطبقة خاصة في الحضر؛ حيث كان هذا النـوع من التعليم يعكس احتياجات وطموحات تلك الطبقة ([3]).

فالأدب يدَّعى تناول طائفـة واسـعة من قضـايا اللغـة والأدب والسـلوك الأخلاقي والعملي. ويعرفنا ابن قتيبة في"عيون الأخبار" بالمشروع الذي ينتوى النهوض به وبنوع الأدب بشـكل عام، فيقول:

فإن هذا الكتاب، وإن لم يكن في القرآن والسنة وشرائع الدين... دالٌ على معـالى الأمـور مرشد لكريم الأخلاق زاجر عن الدناءة... باعث على صواب التدبير وحسن التقدير ([4])...

ويُعرِّف ابن عبد ربه قراء سفره بأن"هذه قصص للتسلية وقطوف من الحكمة والنوادر..." المتعلقة بطائفة مختلفة من الموضوعات، ويتحـدث ابن عبـد ربـه عن الأدب بوصـفه زبـدة كلام السابقين وحكمتهم التي حفظتها الأجيال التالية ([5]).

إن"عيون الأخبار" و"العقـد الفريـد"، كلاهمـا مَجمَعَين لقطـوف الأدب المسـتقاة من شـتى المشارب، اجتهد فيهما المصنفان في جمع أكبر مادة ممكنة مناسـبة للتثقيـف العـام. وقـد انتظمت مادة كل من المؤلّفين في كتب وفصول، تصور مختلف مظاهر الحالـة الإنسـانية. وفي كل فصل جمع المصنف عددًا من النوادر والأبيات الشعرية أو الأمثال حتى"تصـل بهـا كلامك إذا حاورت وبلاغتك إذا كتبت" ([6])، وقد يتراوح طول تلك القطوف الأدبية من بضـعة سطور إلى عدد من الصفحات. وينتقل الأسلوب المقدم في تلك الأعمال من موضـوع إلى موضوع بهدف إتاحة تذوق كل فروع الأدب أمـام القـارئ. ولا أدل على ذلـك من قـول ابن قتيبة: إن من يريد أن يصبح عالمًا فعليه أن يتبحـر في فن واحـد، ومن أراد أن يكـون أديبًـا فعليه أن يتوسع في معارفه" ([7]).

وترى كيلباتريـك H. Kilpatric أن مثـل هـذا النـوع من المؤلفـات الأدبيـة، يشـتمل على نوعين من المعلومات: أولهما طائفة من الوصايا الأخلاقية والدينية والنصائح العمليـة الـتي تكفل النجاح في الحياة، وثانيهما وصف للمؤسسات والظروف المعاصرة وروايـة الأحـداث التاريخية ([8]). على أن الأدب جرى إهماله كمصدر أساسي للتاريخ؛ نظرًا لطبيعته المعيارية والتكرارية، فها هو كلود كـاهين في مؤلفـه Introduction à l'histoire du monde musulman medieval، VIIe - XVe siècle (مقدمـة لتـاريخ العـالم الإسـلامي في العصور الوسطى بين القرنين السابع والخامس عشر) لا يقـول إلا القليـل حـول اسـتخدام الأدب كمصدر للتاريخ الإسلامي في العصور الوسطى.

كذلك ورد هذا النوع من المصادر بشـكل مقتضـب في مؤلـف سـتيفن هـامفريز الشـامل، الذي عرض فيه للعناصر الببليوجرافية والمنهجية اللازمة للبحث في تاريخ العالم الإسلامي في العصور الوسطى ([9]). وعلى الرغم من إشكاليته، إلا أن الأدب يستطيع أن يلج بنـا إلى الهموم المعاصرة له، وما كمن وراءها من مواقف، بالإضافة إلى المعلومات المهمـة الـتي يوفرها للدراسة التاريخية المتعلقة بالمرأة في العصور الوسـطى الإسـلامية. فـالأدب كمـا يقول روزنثال F. Rosenthal "هو المصدر الواعد الأمثـل لتمكيننـا من الوصـول لمـا وراء المواقـف الرسـمية والاقـتراب بعمـق من أفكـار النـاس الحقيقـيين وكيفيـة حكمهم على الأفعال" ([10]).

إن الأعمال الأدبية تختلف في طابعها وفي موضوعها كما أنها غير ملتزمة بأيديولوجية معينة، ولذلك فهي تعكس المعتقد الأكثر شيوعًا، فتمكنا بالتالي من الإحاطة بعقلية المجتمع الإسلامي وقيمه وكذلك من رؤية حقب تاريخية، كما كانت الناس تعيشها في الواقع. والأعمال الأدبية تحتوي على معلومات قيمة حول موضوعات مختلفة، تشمل أنشطة الحياة اليومية ومشاكل الناس العاديين وأحيانًا ما تغوص في وصف شخصياتها وأفعالها.

والواقع أن مثل تلك المؤلفات لها فائدة خاصة؛ حيث إنها لا تتعامل فقط مع النخبة المتمثلة في الموظفين والقادة العسكريين والعلماء، ولكن أيضًا مع النخبة أناس عاديين ([11]).

من ثوابت الأدب أنه عمل لمؤلف له ذخيرته الأدبية المحددة بشكل أو بآخر. وهذا الأدب عادة ما ينظر إليه على أنه أدب تكراري وتجميعي، يفتقر إلى الأصالة ويختفى عنه إبداع الكاتب وشخصيته. بيد أن هذا الأدب، وعلى الرغم من تكراريته وبثه للقيم العالمية وطابعه المثالي، إلا إنه يعيد ضبط وتحقيق صورته ومجازاته، مسجلاً في ذلك التحولات والتغيرات التي يشهدها المجتمع وفكره ومدركاته ([12]). وتتمثل أصالة نص ما، تحديدًا في اختيار النصوص، التي يعيد إنتاجها وترتيبها والفروق البسيطة في إعادة كتابتها والسياقات الجديدة التي يُضمَنَّ فيها ([13]).

وقد أثبتت إتش. كيلباتريك H. Kilpatric في دراستها لأربعة من الأعمال الأدبية من ضمنها"عيون الأخبار" و"العقد الفريد" أن تلك الأعمال كانت نتاجًا لزمان، وأحيانًا لمكان معينين، وأنها تعكس الاهتمام الشخصي لمؤلفيها. وقد أكدت أن الأسلوب الذي اتبعه كل مُصنِّف في الدمج بين المعلومات المعادة والجديدة هو الذي ميز تلك الموسوعات. وقد ذهب فاديه Vadet لأبعد من ذلك، فأكد أن دراسة الأدب تمكننا من التوصل إلى نوع من المعاجم للأفكار، التي تعكس العلاقات العميقة الماثلة داخل العقلية الإسلامية ([14]).

وهناك ثابت آخر في الأدب يتمثل في أنه يخلق حول نفسه ما يشبه إجماع النسق الاجتماعي ([15])، فيكون بذلك ممثلاً لمجتمعه حيث إن العمل الأدبي لن يشتمل أبدًا على مادة لا تتفق مع قيم العالم المقبولة لدى الكاتب / المؤلف وجمهوره. وأحيانًا ما يتبع شكل النوادر النمط المتعارف عليه للأخبار التاريخية، وينطبق عليها بالطبع ما ينطبق على كل أدب النوادر من إضفاء روح الثقة عليها، عن طريق إثبات إسنادها إلى شخصيات تاريخية أو بإيراد تفاصيل توحى بصحتها ([16]). وسواء كانت رواية تاريخية أم لا، فإن ذلك لا ينتقص من حقيقة أن أيًا مما كان يرد في معظم تلك النوادر لم يكن ليشير إلى شيء مستحيل الحدوث في ذاته، فقد كان الجمهور يألف هذا الخطاب.

وكل من العملين الأدبيين محل دراستنا هنا عبارة عن خليط من عدد من العناصر، يربط بينها رؤية واهتمامات كل من المؤلفين. وفي"عيون الأخبار" و"العقد الفريد" نجد شرحًا وافيًا لأكثر موضوعات المعرفة تباعدًا مثل أيام العرب والتراث التاريخي وتاريخ الشعر والأمثال والنوادر الأدبية وغيرها، فمادة الكتابين المستقاة من مصادر متنوعة ضُمَّت إلى بعضها بعضًا في بناء واع وإن لم يكن صارمًا. وكل مؤلِّف ينسج علاقات دلالية بين مختلف عناصره المكونة له، وتكمن الخصوصية التاريخية للمؤلَف في تركيبته التي لا تفهم، إلا إذا وضعت في إطار بني النصوص المشابهة ([17]).

وسوف نقارن في هذه الورقة بين الجمع والاختيار والتنظيم للمادة المتعلقة بالزواج في كل من"عيون الأخبار" و"العقد الفريد". ومن خلال دراستنا للبنية الداخلية للعملين سوف نركز على ما اختار الكاتبين / المؤلفين مناقشته، والقصص التي اختارا تضمينها في مؤلف كل منهما والأطر التي قدمت فيها القصص والموضوعات، فيما يتعلق منها بموضوع الزواج. ومثل هذا التحليل للمادة التي تتناول موضوع الزواج سوف تساعدنا في الإجابة عن الأسئلة التالية: كيف كان يتم تنظيم المعلومات المتعلقة بالزواج؟ ما نوع المعلومات المضمنة و/ أو المستبعدة؟ هل هناك تشابه في القصص والنوادر بين المؤلّفين؟ هل كان هناك إسقاط أو إضافة لأي مسألة أو موضوع؟ ماذا يوضح المؤلّفان فيما يتعلق بالدور الذي يتوقع أن يلعبه كل من الرجل والمرأة؟ وبشكل أكثر عمومية، ماذا تقول لنا تلك المادة فيما يتعلق بالعلاقة بين الجنسين ؟

مجمعين أدبيين:

ينتمى إنتاج ابن قتيبة إلى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، وكانت تلك هي الفترة التي تبنى فيها العباسيون ما سوف يصبح بعد ذلك المذهب السني. ونتيجة لتزايد اتضاح حدود المواقف السياسية والدينية، كانت تلك الفترة ثرية في أمهات المؤلفات في الأدب والحديث والتفسير والنحو. ويتصف مؤلف ابن قتيبة بأنه من أمهات الكتب وأنه يخاطب القارئ المثقف ؛ ف"عيون الأخبار" هو مجمع للشعر والنوادر المختارة بعناية والمرتبة تحت عناوين مناسبة، وهو دليل للمعلومات التاريخية إذا ما نظرنا إلى التاريخ على أنه مجموعة من الروايات الفردية، التي تصور مختلف مظاهر الظرف الإنساني ([18]). وقد استقت"عيون الأخبار" مادتها من ترجمات ومختارات الأعمال الفارسية والهندية خاصة أعمال ابن المقفع، إلى جانب بعض الترجمات عن الكتابات اليونانية واليهودية والمسيحية، خاصة الإنجيل وكتابات الجاحظ ونحاة ولغويى العرب والقرآن والحديث وكذلك الشعر، الذي يمثل كل الفترات منذ ما قبل الإسلام وحتى معاصرى ابن قتيبة ([19]).

وينقسم"عيون الأخبار" إلى عشرة أقسام أو كتب، كُرِّس كل منها لموضوع مختلف ويختص القسم الأخير منها بالنساء. ويحتل موضوع الزواج الجانب الأعظم من الكتاب الأخير من"عيون الأخبار"، والذي يحمل عنوان"كتاب النساء"، والذي ينقسم بدوره إلى عدد كبير نسبيًا من الأقسام حول"اختلاف النساء في أخلاقهن وخَلقهن، وما يختار منهن للنكاح وما يكره، واختلاف الرجال في ذلك والحسن والجمال والقبح والدمامة والسواد والعاهات والعجز والمشايخ والطول والقصر واللحى والعيون والأنوف والرائحة الكريهة والجذام والكساح والفتاق والمهور وخُطَب النكاح ووصايا الأولياء عند الهداء، وسياسة النساء ومعاشرتهن والدخول بهن والنظر إلى المرأة وغناء الإماء والتقبيل والجماع والقيادة والزنا والخيانة ومساوئهن والولادات والطلاق والعشاق، خلا أخبار عشاق العرب وأبيات في الغزل".

وعلى الرغم من أن معظم الأقسام الفرعية تشتمل على إشارات مباشرة وغير مباشرة للزواج، إلا أن عددًا محدودًا من تلك الأقسام الفرعية يتناول الزواج بشكل مباشر. ومن قبيل ذلك قسمًا"المهور" و"خطب النكاح". فأولهما يشتمل على نوادر حول هدايا النكاح والمهور التي قدمت لشهيرات النساء مثل فاطمة ابنة الرسول صلى الله عليه وسلم وأم

كلثوم ابنة الإمام على [كرم الله وجهـه] ([20]). ويحتـوى ثانيهمـا على خطب قصـيرة بليغـة، وأحيانًا عبارات مقتضبة، حول النكاح ([21]).

وإحدى الملاحظات المهمة فيمـا يتعلـق بكتـاب النسـاء هي أنـه وعلى الـرغم من اشـتماله على مواد، عادة ما تتعلق بالمرأة مثل الزواج والمهور والولادة والمظهـر الخـارجي، إلا أن الرجال قد جرى تضمينهم على الرغم من ذلك، في كل الأقسام تقريبًا. كذلك يضـم كتـاب النساء أقسامًا عن مختلف أجزاء الجسد. ولم يتوقف الأمر فقط عند حـد تضـمين الرجـال في تلك الأقسام، بل إننا نجد بعض الأقسام مثل تلـك المتعلقـة باللحيـة وفتـاق الخصـيتين يقتصر على الرجال دون النساء.

وقد كان المبدأ المنظم لـ"عيون الأخبار"، لابن قتيبـة إرهاصًـا لمؤلـف ابن عبـد ربـه، الـذي وضعه بعد ذلك بسبعين سنة. وقد لاحظت كيلباتريك أن ابن عبـد ربـه قـد أورد من النسـاء أكثر بكثير مما ورد في"عيون الأخبـار" ؛ نظـرًا لأنـه كـان يتبـنى رؤيـة مختلـف للموسـوعة الأدبية عن تلك التي يعتنقها ابن قتيبة، وكـذلك يـرى للنسـاء فيهـا مكانًـا مختلفًـا ([22]). وقـد استقى العقد الفريد مادته من أعمال ابن المقفع والجاحظ وابن قتيبة والمبرد وغيرهـا من الأعمال السابقة ذات الأصول المشرقية. والواقع أن هذه الموسوعة لا تحتـوى فعليًـا على أي أثر ذي أصول أندلسية. وبعبارة العريان، فـ"العقد الفريد" لا يعـبر عن حقبـة محـددة أو منطقة جغرافية بعينها، ولكنه يرفد من العناصر الشرقية ([23]). وقد أكد جبرائيـل جبـور في دراسته عن"العقد الفريد" اعتماد هذا المؤلف على"عيون الأخبار" كمصدر لمعلوماته. غـير أن دراسة حديثة حول مصادر"العقد الفريد" ذهبت إلى أن ابن عبـد ربـه لم يعتمـد بشـكل مباشر على ابن قتيبة، ولكن كليهما اسـتقى من ذخـيرة في المـادة اللغويـة جمعهـا علمـاء القرنين الثاني والثالث الهجريين ([24]).

وينقسم"العقد الفريد" إلى خمسة وعشـرين كتابًـا أحـدها عن النسـاء. وإلى جـانب اختيـار وتنظيم مادته، يقدم ابن عبد ربـه لكـل من كتبـه الخمسـة والعشـرين باختصـار، حيث أورد بعض النوادر التي جاءت في"عيون الأخبار" مختصراً إياها. ومن الجدير بالملاحظـة هنـا أن القسم المتعلق بالنساء قد جاء في أواخر الكتاب، ولكنه لم يكن القسم الأخـير منـه. وهنـا أيضًا نجد أن معظم المادة المتعلقة بالزواج قد وردت في كتاب النساء.

وينقسم كتاب النساء في"العقد الفريد" إلى الأقسام الفرعية التاليـة: قـولهم في المنـاكح (صفات النساء في الزواج) ؛ صفات النساء وأخلاقهن؛ صفات المرأة السوء؛ المنجيات من النساء؛ من أخبـار النسـاء؛ بـاب الطلاق؛ من طلـق امرأتـه ثم تبعتهـا نفسـه؛ مكـر النسـاء وغدرهن؛ السراري؛ الهجناء؛ والخصوبة.

وعلى الرغم من أن كتاب النساء بـ"العقد الفريد" يحتوى على عـدد أقـل من الأقسـام عن مثيلـه في"عيـون الأخبـار"، إلا أنـه مـع ذلـك يشـتمل على نـوادر مشـابهة تحت رؤوس موضوعات أقل عددًا ومختلفة عن مثيلتها في"عيـون الأخبـار". فعلى سـبيل المثـال ينتقـد القسم المعنون"المشايخ" في"عيون الأخبار" المرأة المسـنة. ويـرد هـذا الموضـوع نفسـه في"العقد الفريد" في القسم الذي يحمل عنوان"صفات المرأة السوء". وعلى الـرغم من أن"العقد الفريد" لا يحتوى على قسم خاص بالصفات الجسمانية، إلا أننـا نجـد في القسـم الذي يحمل عنوان"صفات النساء وأخلاقهن" مقابلة بين دمامة الرجل وجمال زوجته ([25]).

ويشترك العملان اللذان نقارن بينهما هنا في توجه تنظيم المحتويات نحو الموضوعات وليس الناس؛ فالموضوع الذي يتم تناوله يرتبط بالموضوع العام، الذي تم طرحه في بداية الكتاب. والزواج هو أحد المحاور التي جمع ابن قتيبة وابن عبد ربه مادتهما حولها.. وبتحديد أكثر، فقد دارت المادة حول تعريف وصفات شريك الحياة المثالي.

الزوجة المثالية:

يشتمل كتاب النساء في"عيون الأخبار" على قسم يحمل عنوان"الحض على النكاح وذم التبتل" ويبدأ بحديث شريف يسأل فيه النبي صلى الله عليه وسلم عكاف بن وداعة إن كان متزوجًا أم لا، وعندما يجيبه عكاف بالنفى يقول له النبي صلى الله عليه وسلم:"إن كنت من رهبان النصارى فالحق بهم وإن كنت منّا فمن سنّتنا النكاح" ([26]). وهذا الحديث نفسه نجده في افتتاحية كتاب المرجانة الثانية في النساء وصفاتهن في"العقد الفريد"([27]). فقد كان الزواج هو القاعدة بالنسبة للجميع، وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم جعلت من الزواج سنة. لذلك لا نجد حججًا تقام ضد الزواج كما هو الحال في الأدب الغربي في العصور الوسطى؛ فالمؤلّفان يدافعان عن الزواج دفاعًا مطلقًا.

وبعد تأكيد محورية الزواج في الإسلام، يورد ابن عبد ربه نوادر حول صفات المرأة.

والأقسام التي تصف محاسن ومساوئ المرأة تركز على الزوجة فقط، فلا نجد تناولاً للابنة أو الأم أو الأخت؛ فالمرأة في هذا السياق تساوى الزوجة.

وتتلخص وجهات النظر المتعلقة بالزوجة المثالية في كلمات أم إياس التي توصى ابنتها عشية زواجها بخصال عشر، عليها أن تتمسك بها إن أرادت السعادة في حياتها الزوجية:"الخشوع له بالقناعة وحسن السمع له والطاعة. التفقد لموضع عينه وأنفه فلا تقع عينه منك على قبيح ولا يشم منك إلا طيب الريح ؛ التفقد لوقت منامه وطعامه فإن تواتر الجوع ملهبة وتنغيص النوم مغضبة؛ الاحتراس بماله والإبقاء !! على حشمه وعياله وملاك الأمر في المال حسن التقدير وفي العيال حسن التدبير؛ لا تعصين له أمرًا ولا تفشين له سرًا فإنك إن خالفت أمره أوغرت صدره وإن أفشيت سره لم تأمني غدره. ثم إياك والفرح بين يديه إذا كان مهتمًا والكآبة بين يديه إذا كان فرحًا"([28])

إن هذه النادرة تردد المسلك المقبول اجتماعيًا، وتعيد ذكر الأفكار المعتبرة حول المرأة

المثالية ؛ فأم إياس تعلم ابنتها كيف تكون جذابة في مظهرها ومسلكها. وتلك الخصال تلقى بعبء ثقيل على الزوجة وتعكس الدور كثير المطالب المتوقع منها، في الوضع المثالي، أن تلعبه. وكل تلك الخصال تتعلق بجوانب خدمة الزوج، وجعل حياته أكثر راحة وحفظ شرفه وماله ومكانته في المجتمع. فعلى المرأة، ليس فقط أن ترعى صلاح أمره عمليًا وعاطفيًا، بل وعليها أيضًا وهي تقوم بذلك، أن تكبت بل وتلغي احتياجاتها ومشاعر كآبتها وحزنها. هناك بالفعل تجاهل تام لصلاح أمر المرأة سيكولوجيًّا، وهناك تركيز على إخلاص المرأة وطاعتها في مواضع أخرى في النص، تلخصها نصيحة بسطام بن قيس لابنته:"يابنية كوني له أمة يكن لك عبدًا..."([29]).

مثل هذه الفقرات تقدم لنا الخطوط العامة حول واجبات المرأة ومسؤولياتها تجاه زوجها؛ فقد كان هذا هو النموذج الذي تطمح إليه المرأة. وكان هناك دورٌ عامٌ واحدٌ يتوقع من المرأة أن تلعبه. فقد طلبت إلى المرأة مرارًا وتكرارًا في عديد من نوادر العقد الفريد أن تعلن على الملأ مناقب زوجها وأن تحجب مثالبه؛ فها هو شريح، على سبيل المثال، يطلب من زوجته أن تفشى حسن خصاله وتحجب عن الناس مساوءه ([30]).

وبينما نجد هذا النوع من النصح يرد في"العقد الفريد" في القسم الذي يتناول الزواج، نجد فقرات مشابهة في"عيون الأخبار" في قسم خاص يحمل عنوان"وصايا الأولياء للنساء عند الهداء". هذا القسم، والذي يتسق مع حقيقة أن الأب هو المهيمن على مؤسسة الزواج التي تتم من خلالها المصاهرة وانتقال الإرث، يشتمل على نصائح من الآباء لبناتهن قبيل الزواج.

فيقول إعرابي حكيم لزوجته:"مري ابنتك... ألاّ تكثر مضاجعته فإنه إذا ملّ البدن ملّ القلب ولا تمنعه شهوته" ([31]). وفي فقرة أخرى نجد نصيحة القرافصة الكلبي لابنته نائلة حين جهزها إلى عثمان ابن عفان رضي الله عنه. وقد ركز في نصيحته على التطهر والرائحة الطيبة: الكحل والماء ([32]). وأبو الأسود ينصح ابنته بعدم الغيرة لأنها مفتاح الطلاق وبالزينة والكحل والطيب. ويختتم نصيحته لها بقوله"وكوني كما قلت لأمك في بعض الأحايين:

خذى العفو مني

تستديمي مودتي

لا تنطقي في سورتي حين أغضب..." ([33])

وبالرغم من أن نوع النصيحة في الفقرتين اللتين أوردناهما من المؤلفين يختلف في محتواه فإن رسالتهما واحدة. فهي رسالة تركز على الجاذبية الشكلية، وتعلى من قدر خضوع المرأة، وتؤكد الكبت والتواضع والخضوع والإذعان. وهذا النموذج من الكمال النسائي يؤكد الصفات الأخلاقية والخلقية على حد سواء؛ فخالد بن صفوان الذي يظهر في المؤلّفين يركز على الصفات الأخلاقية للزوجة المثالية:"عزيزة في قومها ذليلة في نفسها: كانت في نعمة ثم أصابتها فاقة فمنعها أدب النعمة وذل الحاجة" ([34]).

وبالإضافة لذلك، جاء في"العقد الفريد" أنها يجب أن تكون"أصدقهن إذا قالت وإذا غضبت حلمت وإذا ضحكت تبسمت وإذا صنعت شيئًا جودت، التي تطيع زوجها وتلزم بيتها" ([35]). هذا النموذج نموذج لزوجة تامة التأديب والطاعة ؛ لذلك فلا تسامح مع التجاوزات ؛ فالزوجة المثالية لا تضحك وإنما تبتسم ([36]). هذه النصائح التي تحض على السلوك القويم موجهة بالطبع للرجال والنساء على حد سواء، بما أن السلوك الأخلاقي العام يركز على الاعتدال، وهناك قسم في كتاب الزمردة في المواعظ والزهد في"العقد الفريد" يشتمل على عدد من الآثار التي تحذر المؤمنين من الإغراق في الضحك ([37]). ولكن كان يعتقد أن المرأة أكثر ميلاً للإفراط، ومن هنا كانت النصيحة الخاصة بها في الكتاب المتعلق بالنساء في"العقد الفريد".

وتحتاج المرأة أيضًا إلى صفات خلِقية خاصة ؛ فهي يجب أن تكون"جميلة من بعيد مليحــة من قريب". ويقول خالد صفوان إن فتاة أحلامه يجب أن تكون بكـرًا كـثيب أو ثيبًـا كبكـر ([38])، إحـدى النـوادر الـتي وردت في"العقـد الفريـد" تتفحص في الصـفات الخلِقيـة للمـرأة المثالية.

والمدهش في تلك الفقرة هو الوصف الشـديد الدقـة لجسـد المـرأة: فيبـدأ بأنهـا يجب أن تكون ملساء القدمين مملوءة الساقين جماء الركبـتين، وينتقـل بالتفصـيل حـتى يصـل إلى الـذراعين والكفين، ويجب أن تكـون حمـراء الخـدين حالكـة الشـعر عينـاء العيـنين ([39]). وفي"عيون الأخبار" يصف رجل الصفات الخلِقية لفتـاة أحلامـه فيقـول عنهـا إنهـا يجب أن تكون شديدة البياض شديدة سواد الشعر، وإن كـانت طويلـة فتكـون شـديدة الطـول وإن كانت قصيرة فشديدة القصر ([40])، إن الجمالي المثالي هنا هو لامـرأة نـادرة الوجـود. وكلا المجمعين الأدبيين يركز على الصفات الخلِقية، وتنتمى الأوصاف فيها للجمال المثالي عنــد قدماء العرب.

ونجـد السـمات المضـادة لـذلك في القسـم، الـذي يحمـل عنـوان"بـاب مسـاوئ النسـاء" في"عيون الأخبار"، وكذلك في القسم الذي يحمل عنوان"صفات المرأة السوء" في"العقد الفريد". ويبدأ القسمان بأحاديث الرسـول صـلى اللـه عليـه وسـلم وحكم وآثـار الصـحابة. وتسلمنا تلك المقدمة في"العقد الفريد" إلى وصف أكثر تفصيلاً للمرأة السـوء النموذجيـة: هي النحيفة الصفراء السـليطة الـذفراء الـتي تضـحك من غـير عجب وتقـول الكـذب ([41]). وتتساوي صفاتها الخلِقية مع صفات السوء غـير الجسـدية فيهـا. وأحـد الأوصـاف يـذكر أن كلامها وعيد وصوتها شديد. والمرأة السـوء هي الـتي"تـدفن الحسـنات وتفشـى السـيئات، تعين الزمان على بعلها ولا تعين بعلها على الزمان، ليس في قلبها له رأفـة ولا عليهـا منـه مخافة إن دخل خرج وإن خرجت دخلت، وإن ضحك بكت وإن بكى ضحكت". ويضيف على ذلك أنها ضيقة الباع مهتوكة القناع ليس تطفأ نارهـا ولا يهـدأ إعصـارها تبكي وهي ظالمـة، وإذا حدثت تشير بالأصابع وتلعن وتكذب. ويتهم النص المرأة التي تخـرج عن الاعتـدال في السلوك، فعلى المرأة أن تنأى بنفسها عن أن تصبح مثاراً للانتقاد إذا ما تساهلت.

وعنـد التوسـع في الصـفات الـتي تجعـل المـرأة مذمومـة كـان هنـاك تركـيز على سـرعة الغضب. وبالإضافة لذلك فالمرأة توصف بأنها كثيرة الكلام والرجل بأنه أكـثر ميلاً لسـلاطة اللسان. والمرأة الثرثارة جانب ثابت في تلك الأوصاف، وعلى قدم المساواة معها قرينتهـا المرأة الكذابة. ومن بين الصفات السلبية الأخرى إهمالها لبيتها وولدها([42]).

هذه الفقرة الطويلة في"العقد الفريد" تتناول الجوانب الخِلقية والصـفات الخُلقيـة، وتنتهى برسم صورة منكرة لمثال المرأة السوء. والفقرات التي نجدها عند ابن قتيبة في الأقسام المشابهة تشـتمل على بعض الأوصـاف السـلبية، ولكننـا لا نجـد في أي موضـع من مؤلفـه فقرة بمثل هذا الثراء في التفاصيل والاشتمال على تلك الطائفة الواسعة من الخصال.

كذلك يلعب السن دوره في هذه الصورة. ففي القسم الذي يحمل عنـوان"خصـال المـرأة السوء" في"العقد الفريد"، ورد أن آخر عمر المـرأة شـر من أولـه يـذهب جمالهـا ويـذوب لسانها ويعقم رحمها ويسـوء خلقهـا ([43]). ونجـد تعليقـات مشـابهة أيضًـا في القسـم الـذي يحمل عنوان"من طلق امرأته وتبعتها نفسـه". ونجـد فيـه أن رجلاً طلـق امرأتـه فدهشـت كيف يطلقها بعد خمسين سنة من الزواج، فأجابها بأن هذا هو بحق عيبها الوحيد.

تعكس تلك الفقرات مسائل شديدة التضاد، فيما يتعلق بكراهية النسـاء والمـرأة المثاليـة، فالفكرة الخيالية الخاصة بالزوجة الجميلة المطيعة الطاهرة تقف على طـرف النقيض من المرأة الدميمة الماكرة العنيفة العجوز، وكلا الطرحين، على أية حـال، يمثلان بنيـة يطلقهـا الصوت الذكورى المهيمن، وكلاهما يحمل مسحة من التحيز.

وقـد وصـف هـوب فيليس فايسـمان Hope Phyllis Weissman الاتجـاه ضـد نسـوى بأنه"أي تمثيل لطبيعة المرأة يهدف إلى تطويعها لمـا ينتظـره منهـا الرجـل أو مـا يجب أن تكون عليه... والواقع أن أكثر الصور الضد نسـوية خبثًـا هي تلـك الـتي تحتفى... بالأشـكال التي يجب أن يكون عليها صلاح حال المرأة" ([45]). مثل هذه الأطروحات هي نتيجـة للـرؤى الذكورية نفسها، بمـا أن"الخطـاب الـذكوري يهيمن على"المـرأة" سـواء أكـان ينتقـدها أم يمجدها" ([46]).

وأحد أهم أهداف الزواج هو التناسل، كما جاء في خطبة عمر ابن الخطاب، الـذي ذكـر أن النساء أوعية([47])، والزوجة المثالية هي الزوجة الولادة([48]). فـالمرأة ينتظـر منهـا أن تكـون أمًا وأن تركز طاقتها ومجهودها على تربية الأبناء ورعاية البيت. ويحـذر ابن الزبـير الرجـال من الزواج من المرأة المسـترجلة لأنهـا لا تسـتطيع أن تنجب الأطفـال([49])، ويعكس وجـود قسم خاص بالمنجبات من النساء في"العقد الفريد" أهمية التناسل. وتؤكد الآثـار والنـوادر والأمثال أن الأجانب أفضل من الأقارب في ذلك:"الأقارب أكثر صـبرًا ولكن الأجـانب أكـثر نسلاً" تلك مقولة يكررها ابن عبد ربه مرتين، كما أوردها أيضًـا ابن قتيبـة، على الـرغم من أن"عيون الأخبار" لا يشتمل على قسم خاص بهذا الموضوع ([50]).

كذلك جرى تناول الأصل العرقي للأم في هذا السياق؛ حيث كـانت هنـاك تسـميات خاصـة لأبناء الزواج الهجين، ويشتمل"العقد الفريد" على قسم خاص بعنوان"الهجنـاء"، وهم أبنـاء الأب العـربي والأم الأعجميـة. ويـذكر ابن عبـد ربـه أن الهجين كـان يحـرم من الإرث قبـل الإسلام، وأن الأمويين رفضـوا توليـة خليفـة لم تكن أمـه عربيـة ([51]). ولم يفـرد ابن قتيبـة قسمًا خاصًا لموضوع الهجين، ولكنه ذلك مع يورد مادة تؤكد أن المـرء يجب ألا يعـير كثـير اهتمام لأصل الأم ([52])، ويلخص حجته بيتي شعر لشاعر مجهول:

لا تشتمن امرأ من أن تكون لها ......أم من الروم أو سوداء عجماء

فإن أمهات القوم أوعية......مستودعات وللأحساب آباء([53])

الزوج المثالي:

ورد ذكر الرجال أيضًا عند مناقشة شريك الحياة المثـالي، والمعلومـات المتعلقـة بالرجـال أكثر غزارة وأفضل ترتيبًا في"عيون الأخبار" عنها في"العقد الفريـد"، فكتـاب النسـاء عنـد ابن قتيبة يحتوى على قسم خاص بعنوان"الأكفاء من الرجال". ولا نجـد قسـمًا خاصًـا مثـل هذا حول الزوج المثالي في"العقد الفريد".

ويبدأ هـذا القسـم في"عيـون الأخبـار" بآثـار الرسـول، الـتي تقـرر أن الرجـل المثـالي هـو الحسيب الثرى الكريم التقى. ويلى هذه الصفات الأساسية وصف المـرأة للـزوج المثـالي،

ويشتمل الوصف على الصفات الخلِقية والأخلاقية على حد سواء([45])، مع التركيز أكثر على الأخلاقية منها، والصفات الأخلاقية التي تلقى تقديرًا تشتمل على حسن العشرة والشجاعة والكرم.

ويتضح التركيز على الصفات الأخلاقية في آثار الرسول، فها هي أم حبيبة تسأل الرسول صلى الله عليه وسلم قائلة: يا رسول الله المرأة منّا يكون لها الزوجان في الدنيا فتموت فلأيّهما تكون في الآخرة؟ فيجيبها الرسول صلى الله عليه وسلم: لأحسنهما خُلُقًا([55]). وقد ذهبت امرأة من بنى كلاب تسأل عن رجل تقدم لخطبة ابنتها فسألت عن فصاحته وشجاعته وسماحته([56]). وبعبارة ابنة الخُسّ، فالزوج المثالي هو الذي ليس بالثرى أو الحسيب ولكنها تريده كسوبًا إذا غدا ضحوكًا إذا أتى ([57]). ونصح الحسن رجلاً بأن يزوج ابنته لمن يخاف الله فإنه إذا أحبها أكرمها وإن أبغضها لم يظلمها. وتزوجت أرملة يزيد بن أبي سفيان من طلحة فوصف علي بن أبي طالب وهو أحد خطابها طلحة بأنه أجملنا مرأى وأجودنا كفًا وأكثرنا خيرًا على أهله. وكانت قد رفضت خطبة عمر ابن الخطاب لأنه"يدخل عابسًا ولا يخرج إلا عابسًا"، ورفضت الزبير لأنه"يدٌ له على قروني ويد له في السوط"([58]).

ولقد جرى تناول الصفات الخلِقية للرجال في غير موضع من كتاب النساء في"عيون الأخبار" ؛ فالقسم المعنون"باب القبح والدمامة" يشتمل على نوادر حول الدميم من الرجال، وكان عمر بن الخطاب يقول: لا تكرهوا فتياتكم على الرجل القبيح ([59]). كما أجرى الأخطل الشاعر مقابلة بين جمال برة بنت هانئ التغلبي وقبح زوجها سعيد، ويحتوى هذا القسم أيضًا على وصف الأقبح من الرجال([60])، أما القسم الخاص بالجمال فيشتمل بالمثل على نوادر حول جمال الرجل. ويلخص خالد ابن صفوان مثال الجمال في الرجال في صفات ثلاثة، هي: الطول والبياض وسواد الشعر. ومن المهم أن نشير إلى أن خالدًا، في تلك النادرة، كان يرد على امرأة قالت: ما أجملك، القسم نفسه يحتوى على أبيات شعر لشاعرة مجهولة تمتدح جمال نصر بن حجاج ([61]).

وفي إحدى النوادر التي وردت في قسم الجماع في"عيون الأخبار"، هناك تركيز على الرائحة. فقد سأل أبو عبيدة جاريته عما تكرهه النساء منه فأجابته:"يكرهن منك أنك إذا عرقت فحت بريح كلب"([62]). والواقع أن كتاب النساء في"عيون الأخبار" يشتمل على قسم كامل، بعنوان"البخر والنتن"، يحتوى على معلومات تتعلق بالرجال وحدهم([63]). وكما ذكرنا آنفًا، لا يشتمل العقد الفريد على قسم خاص بالزواج المثالي. بيد أن النوادر الخاصة بهذا الموضوع ترد في القسم العام الخاص بالزواج في بداية كتابه عن النساء. وأحد الآثار التي وردت في كلا المؤلفين تقول بأن"الرجل الكفء هو الغنى في دينه وعقله"([64]). وتأكيد وجوب مناسبة الزوج وصلت إلى حد القول بأنه"إن لم تجدوا الزوج المناسب فأفضل أزواج نسائكم القبور"([65]). وإحدى النوادر تدور حول هند بنت عتبة التي خيرت بين سهيل بن عمرو وأبي سفيان بن حرب، فاختارت الأخير الذي كان حسيبًا ثريًا شديد الغيرة أريب الرأى عز عشيرته ولا يرفع عصاه على أهله(66).

ملاحظات ختامية:

لهذا الصنف من الأدب قواعده واعتباراته؛ فالأخبار فيه أحيانًا ما تكون مجتزأة من نظام أدبي هيمن على النوادر. وبالإضافة إلى إعادة استخدام المواد الأقدم، فقد خضع الزواج

ومكان الرجل والمرأة منه لأعراف أدبية سادت هذا الصنف من الكتابة. وتتمثل إحدى المشاكل في أننا لا نحصل من تلك الأعمال على أية دراسة منهجية جادة، حول الزواج في أي مجتمع إسلامي في فترة زمنية بعينها؛ حيث إن العملين يشتملان على نوادر تغطى عديدًا من المجتمعات، وعلى وجه الخصوص أيضًا عديدًا من الأطر الزمنية. أضف إلى ذلك أن أسلوب الدراسة الأدبية الذي تبنته هذه الورقة حول موضوع الزواج له محدودياته؛ فالأدب لا يقل تضليلاً عن الخطاب التشريعي والقانوني لأنه هو أيضًا أسير الأيديولوجيا. والواقع أنه على الرغم من أن الروايات والنصوص الأدبية قد تقول لنا الكثير حول ما نتوقعه من الرجل والمرأة في سياق معين، إلا أن ما تقوله هذا قد يكون شديد البعد عن واقعهم، ومع ذلك فالأدب يمكننا من أن نرى الأشياء من زاوية مختلفة.

والنصان،"عيون الأخبار" و"العقد الفريد"، تناول كلاهما تعريف الزواج، وركز على دور المرأة والرجل في هذه المؤسسة الاجتماعية الأساسية. وقد استخدمت النوادر لتصوير بعض المفاهيم السائدة في التناول الأدبي للزواج في العصور الوسطى الإسلامية؛ خاصة ما يتعلق بشريك الحياة المثالي. وعلى الرغم من التناول العميق لعدد من الموضوعات، إلا أن المعلومات المقدمة في العملين تبقى غير كاملة وتحتاج لمزيد من التأكيد. ولا يقدم تحليل محتويات العملين سوى وسيلة واحدة لتصور خريطة أولية، تمكننا من فهم دور المرأة وعلاقات النوع في المجتمع الذي أفرز تلك العلاقات. ووزن مثل هذه الدراسة لن يكتمل إلا بتراكم الأدلة من عديد من الأعمال الأدبية والأعمال الأخرى.

وبدلاً من أن يقدم لنا العملان إجابة حول تساؤلنا عن الواقع الاجتماعي للأزواج والزوجات، فإنهما يقدمان لنا تعريفًا بالزوج المثالي والزوجة المثالية. والمثاليات من المكونات المهمة والمؤثرة في نظام المعاني التي تحدد التجربة السيكولوجية للمرأة والرجل، وهي تمثل أيضًا"جزءًا من أرضية المفاهيم التي تقوم عليها القوانين"([67])، وحقيقة أننا نتعامل مع مقولات سائدة ومثاليات ليست بغير دلالة. فهذه المقولات الشائعة وتلك المثاليات تشكلت جزئيًا من خلال رؤية الأدوار، ولأنها تعتبر خطوطًا إرشادية في تطور دور الجنسين. وعلى الرغم من صعوبة فصل الحقيقة عن الخيال، إلا أننا نستطيع أن نستشف بعض جوانب نظام القيم الذي فُهمت فيه تلك الأعمال.

والنصان يركزان بشدة على الزواج؛ حيث كان الموقف من الزواج عاملاً محددًا مهمًا في هوية النوع؛ فكانت المرأة تحمد على مظهرها ورائحتها وأدبها وطاعتها وتواضعها ووقوفها بجانب زوجها. أما بالنسبة للرجل، فقد كان التركيز على الوضع الاجتماعي والحسب والكرم والتقوى والثراء، كما ذكرت صفات أخرى مثل اللين والعطف والمظهر ولكن باهتمام أقل. ولا يشير النصان إلى أن الطرفين عليهما أن يتشاركا على قدم المساواة في الجهود التي تؤدي إلى زواج ناجح ؛ فقد كانت المرأة هدفًا لنصائح معقدة حول السلوك المناسب، كما أن لب المطالب السلوكية كان يتركز على المرأة. فهي التي عليها أن تتأقلم وتقبل ما يطلبه منها زوجها. أما الرجل فلم يكن موضع نصائح خاصة تتعلق بأشكال معينة من السلوك التي من شأنها أن تحسن من فرص إقامة علاقة زواج سعيدة. ويأتى مستوى الاعتماد المتبادل الوحيد في صورة الزوج والزوجة في إطار الصياغات العامة للصفات نفسها عند الرجل وعند المرأة، على أن النصائح المتعلقة بسلوك معين عادة ما توجه للمرأة.

ويصف العملان عالمًا يتسم بالتفرقة التبسيطية بين الجنسين؛ فقد كان العملان يعكسان الرؤية المعاصرة القائلة بأنه لا يجب إلا أن يكون هناك جنسان مُعرفان تعريفًا صارمًا: الذكرى والأنثوى. والواقع أنه على الرغم من أن دراسات النوع ولدت لدينا الحاجة للنظر إلى تعددية للذكورة وللأنوثة، إلا أن معاصرى العملين كانوا ربما يفكرون بشكل أقل تنظيرًا في مثل تلك الأمور، فيشيرون بدلاً من ذلك إلى هويتين متقابلتين، أي تصنيفين جنسيين أساسيين ([68]).

إن تفحص الأقسام المتعلقة بذلك في العملين يوضح أنه على الرغم من أن المادة قد تم ترتيبها بشكل مختلف في كل من"عيون الأخبار" و"العقد الفريد"، وعلى الرغم من أن القصص الواردة فيهما مختلفة في معظم الأحيان، إلا أن الرسالة والمغزى المراد في الاثنين واحد. فالأخبار في العملين تؤكد مراراً وتكراراً على صفات شريك الحياة المثالي؛ بيد أن التركيز على المرأة في خطاب الزواج يفوق بكثير ما وجه منه للرجل.

والمؤلفان متكاملان.. فمعلوماتنا عن شريك الحياة المثالي، كان من الممكن أن تكون أقل بكثير لو ركزنا على أحد العملين دون الآخر. فلو كانت هذه الورقة قد ركزت على المادة الواردة في"العقد الفريد" وحده على سبيل المثال، لما استطاعت أن ترسم صورة حتى ولو باهتة، للزوج المثالي.. على أن صورة الرجل لم تصبح بعد مجالاً ناضجًا للدراسة. فبينما تعتبر المرأة وصورتها في النصوص التاريخية والأدبية موضوعًا مشروعًا للدراسة حاليًا، تشهد عليه كثرة الأعمال حول هذا الموضوع والمادة الضخمة التي وردت في دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam تحت مادة"المرأة"، فإننا لا نجد دراسات مشابهة حول الرجل.. نحن نقرأ عن الرجل كخليفة وقاضٍ وموظف ورجل حرب، ولكن ليس"الرجل" كنوع. إن عدم اتخاذ الرجل أو الذكورة موضوعًا للدراسة يجعل للأدب الثانوي موقفًا سياسيًا في مصادرنا. والواقع أن عدم قراءة النصوص من منظور النوع (الجندر) قد يؤدي بنا إلى"إعادة ترديد الفروض المطروحة في الخطاب المتمركز على الجنس الواحد في تلك النصوص" ([69])، أما الأسلوب الذي اتبعناه في هذه الورقة.. فهو يسمح بتضمين الرجل في التحليل.

إن الأسلوب الذي يطرح أو يؤطر به ما يعرضه أو يمثله النص يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالعمليات الاجتماعية - الثقافية الأوسع، وقد يحدث تحولاً في الظواهر المقدمة فيه([70]). لقد حللت هذه الورقة النصوص الأدبية بتناولها ليس كوثائق بالمعنى الضيق للكلمة، ولكنها نظرت، بالأحرى، إلى كيفية تعامل تلك النصوص وتوظيفها للمواد. وعلى الرغم من أن الواقع الفعلى يصعب الإمساك به، إلا أن هذه الأعمال ترسم لنا السياق الاجتماعي الذي أقيم فيه صرح النص. إن كتاباتنا تعكس خطابًا رسميًا راسخًا، يتيح لنا فهمًا أفضل للبنية الثقافية لما يتوقع من الرجل والمرأة، ووصفًا أفضل لشريك الحياة المثالي كما قدمه الأدب في تلك الفترة.

الهوامش

(*) نادية ماريا الشيخ، قسم التاريخ والآثار بالجامعة الأمريكية ببيروت.

أجريت هذه الدراسة بمنحة مقدمة من مركز البحوث السلوكية - سانت أنتوني - بالجامعـة الأمريكية ببيروت، وقد قـدمت نسـخة سـابقة من هـذه الورقـة في مـؤتمر"الجنسـانية في الشرق الأوسط" الذي عقد بمركز الشرق الأوسط بكلية سانت أنتـوني في أكسـفورد في يونيو 2000.

1- Stefan Leder and Hilary Kilpatrick, “ Classical Arabic Prose Literature: A Researchers Sketch Map, ‘Journal of Arabic Literature 23 (1992): 2-25. In Fedwa Malti Douglas’-Women’s Word: Gender and Discourse in Arab Islamic Writing (Princeton: Princeton University Press, 1991).

كانت النصوص شبه الدينية في المنطقة العربية الإسلامية تقف علي قدم المساواة مع (ألف ليلة وليلة) من حيث خضوع الاثنين لمجهر (النوع) و علي الرغم من أن مقارنة النصوص الدينية بنصوص الأدب هو مشروع ذو أهمية ، بلا شك ، ولكنه لا يدخل في نطاق هذه الورقة.

2- S. A. Bonebakker, “Adab and the concept of Billis-Lettres. “ in The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres, ed. Julia Ashtinai et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 16-3.

3- See F. Gabrieli, “Adab, “ Encyclopedia of Islam, New Edition (Leiden: Birll, 1960), vol.1: 176-6 m and Tarif Khalidi, Arabic Historical Thought in the Classical Period (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 89. See Also Marshall Hodgson, The Venture of Islam: The Classical Age of Islam (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), 451-453.

4- Ibn Qutayba, “Uyun al-akhbir, ed. Yusif ‘Ali Tawil (Beirut: Dar al-kutub al _ ‘ilmiyya 1985), vol. 1: 42. trans. In Tarif Khalidi, Arabic Historical Thought in the Classical Period, 109.

5- ابن عبد ربه ، (العقد الفريد) ، طبعة أحمد أمين و آخرين (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، 1940 – 1949) ، ج1 ، ص4.

6- (عيون الأخبار) ، ج1 ، ص 42.

7- Tarif Khakidi, Arabic Historical Thought, 100-101.

8- Hilary Kilpatick, “ A Genre in Classical Arabic: The Adab Encyclopedia, “ Union Europeenne des arabiants et islamisants, 10th Congress, Edinburgh,September 1980,

Proceedings, ed. Robert Hillenbrand (Edinburgh, 1982), 34-42.

9- Claude Chen, Introduction al’histoire du minde musulman medieval, VIIE-XV e siecle (Pared: American Oriental Society, 1982), and Stephen Humphreys, Islamic History: A Framework of Inquiry (Pricenton: Pricenton University Press, 1991).

10- Franz Rosenthal, “Fiction and the Sexes in Medieval Islam, ed. Afaf Lutfi al-Sayyid (Malibu: Undena Publications, 1979), 2-22.

11- استطاع روبرتو مارين جوزمان Roberto Marin Guzamn

أن يتوصل ، من خلا دراسة متأنية لبخلاء الجاحظ ، إلي مادة شديدة الأهمية فيما يتعلق بالتاريخ الاجتماعي للعصور الوسطي الإسلامية في مؤلفه:
“La litteratura arabe como fuente para la historia social: el caso del Kitab al Bukhala’ “women’s: انظر أيضا. De ~~el~~Jahiz, “Estudios de Asia y Africa 28 29-83 (1993): 32. History: A Study of al-Tanukhi, “ forthcoming in Writing the Feminine: Women in Arab Sources, eds. Randi Deguilhem and Manuela Marin

12- H. Kipatrick, ‘A Genre in Classical Arabic”, and Abdallah Cheikh-Moussa, “L’historien et la literature arabe medievale, “ Arabica 43 (1996: 152-188.

المصادر العربية لتوضيح صورة الفقراء والشاحذين والعيارين.

13- A. ‘Abdallah Cheikh-mOussa, Aeidy toelle and Katia Zacharia, “Pour une relecture des texts litteraires arabes: elements de reflexion, “ Arabica 46 (1999): 523-540.

14- H. Kilpatrick, ‘A Genre in Classical Arabic”, and Jean Claude Vadet, “Les grands themes de l’adab dans le Rabi’ al abrar d’ al-Zamakhshari, “Revue des etudes islamiques 58 (1990): 189-205.

15- Jean Claude Vadet, “ Les grands themes de l’adab”.

16- A.F.L. Beeston, “The Genesis of the Maqamat Genre,” Journal of Arabic Literature 2 (1971): 1012.

17- Abdallah Cheikh-Moussa, Heidy Toelle and Katia Zacharia, “Pour une relecture des textes litteraires arabes.’

18- Tarif Khalide, Arabic Historical Theought, 110.

19- Geraed Lecomte, Ibn Qutayba: I’homme, Son oeuvre, ses Idees (Damascus: Iscitut Francais de Damascus: Insitut Francais de Damas, 1965), 361-376.

20- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص 69-70.

21- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص 71-75.

22- Hilary Kilpatrick, review of women’s Body Woman’s word. Gender and Discourse in Arabo-Islamic writing, by Fedwa Malti-Douglas, Bibliotheca Orientalis 53 (1996): 566-570.

23- Hani Muhammad El-Eryan, “Las mujeres y el matrimonio en el Kitab al ’iqd alfarid de Ibn ‘Abd Rabbihi al Andalusi, “ Sharq alAndalus 10-22 (1993-4): 313-323.

24- وضع جبرائيل جبريل قائمة جزئية ، توضع ما يدين به (العقد الفريد) ل (عيون الأخبار) في مؤلفه: جبرائيل جبور ، ابن عبد ربه وعقده (بيروت: دار الآفاق الجديدة ، 1979) ، ص 59. Hilary Kilpatrick, “A Genre in Classical Arabic”

25- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص 109.

26- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص 19.

27- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص82.
28- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص83-84.
29- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص85.
30- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص94.
31- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص 75.
32- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص 75-76.
33- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص 75.
34- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص 107 ، (و عيون الأخبار) ، ج4 ، ص6.
35- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص 107.
36 (العقد الفريد) ، ج6 ، ص107.
37- (العقد الفريد) ، ج3 ، ص 199–200.
38- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص 107 ، (و عيون الأخبار) ، ج4 ، ص6.
39- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص 108.
40- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص7.
41- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص112.
42- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص112.
43- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص113.
44- (العقد الفريد) ، ج6 ص125.
45- Hope Phyllis Weissman, “Antifeminism and Claucer’s Characterization of Women, “in Geoffrey Chaucer: A Collection of Original Articles, ed. George D. Economou (New York, 1975), 93-110. Rudige Schnell, “The Discourse on Marriage in the Medieval Ages, “ Speculum 73 (1998): 771-786.
47- (العقد الفريد) , ج6 ، ص112
48- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص107
49- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص4
50- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص103، و (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص5.
51- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص129-130.
52- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص10
53- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص10-11
54- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص12
55- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص12
56- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص14
57- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص12
58- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص18-19
59- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص12
60- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص34-24
61- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص23-24

62- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص95-96
63- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص62-63
64- (عيون الأخبار) ، ج4 ، ص13
65- (العقد الفريد) ، ج6 ، ص86.
66- (العقد الفريد) ، ج6 ص87.
67- Leila Ahmed, women and Gender in Islam (New Haven: Yale University Press,) 1992), 27>
68- D. M. Hadley, “Introduction: Medieval Masculinities, “ in Medieval Europe (London and New York: Longman, 1999), 1-18.
69- Charles Baber, “Homo Byzantinus ?” women, Men and Eunuchs: Gender in byzantium, ed. Liz James (London: Routledge, 1997), 184-199.
70- Dominique La Capra, History an Criticism (London and Ithaca: Cornell University Press, 1985)، 38.

المراجع العربية

إبن عبد ربه: (العقد الفريد) ، طبعة أجمد أمين و آخرين. القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، 1940-1949.

ابن قتيبة: (عيون الأخبار) ، طبعة يوسف علي الطوي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، 1985،

جبرائيل جبور: ابن عبد ربه و عقده. بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، 1979.

المراجع الأجنبية

Ahmed, Leila. Women and Gender in Is;am. New Haven: Yale University Press, 1992.

Barber, Charles, “Homo Byzantius ?” In Women, Men and Unuchs: Gender in Byzantium, ed Liz James, pp. 184-189. London, Routledge, 1997.

Beeston, A.F.L. “the Genesis of the maqamat Genre. “Journal of Arabic Literature 2 (1971): 1-12.

Bonebakker, S. A. “ Adab and Concept of Belles-Lettres. “ In The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres, ed. Julia Ashitant et al., pp. 16-30. Cambridge University press, 1990.

Cahen, Claude, Introduction a l’histoire du monde musulman medieval, VIIe) Xve siecle, Paris: American Oriental Society, 1982.

Cheickh-Moussa, Abdsllah, Heidy Toelle and Katia Zacharia, “Pour une lecture des texts litteraires arabes: elements de reflexion” Arabica 46 (1999): 523-540.

El-Cheikh, Nadia Maria, “Women’s History: A Study oa al-Tanukha. “Forthcoming in writing the Feminine: Women in Arab Sources, eds. Randi Deguihem and Manuela Marin.

El-Eryan, Hani Muhammad, “Les Mujeres y el matrimonio en el Kitab al _’iqd al-Farid de Ibn ‘Abd Rabbihi al-Andalusi. “ Sharq al Andalus 1011 (1993-4): 313-323.

Hadley, D. M. “Introduction: Medieval Masculinities. “ In Masculinities. “ In masculinity in Medieval Europe, ed. D.M. Hardky, pp. 1-18. London and New York: Longman, 1999.

Hodgson, Marshll, The Venture of Islam: The Classical Age of Islam. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

Humphreys, Stephen, Islamic History: A Framework for Iquiry. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Khalide, Tarif. Arabic Historical Thought in the Classical Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kilpatrick, Hilary. “A Gender in Classical Arabic: The Adab Encyclopekia. “ In Union Europeene des arabisants et islamisants, 10th Congress, Edinburgh, September 1980, Procceedings, ed. Robert Hillenbrand, 34-42. Edinburgh, 1982.

LaCarpa, Dominique. History and Criticism. London and Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Lecomte, Gerard. Ibn Qutayba: l'homme, son oeeuvre, ses idees. Damascus Institut Francis de Damas, 1965.
Leder, Stefan and Hilary Kilpatrick, "Classical Arabic Prose Literature: A Researcher's Sketch Map." Journal of Arabic Literature 23 (1992): 2-25.
Malti-Douglas, Fedwa. Women's Body women's word Gender and Descourse in Arab-Islamic Writing. Princeton: Princeton university Press, 1991.
Marin Guzman, roberto. "La Litterature arabe como fuente para la historia social: el caso del Kitab al-bukhala' de el-Jahiz. " Estudios de Asiay Africa 28 (1993): 32-83.
Rosenthal, Franz. "Fiction and Reality: Sources for the Role of Sex in Medieval
Muslim Society ". In Society and the Sexes in Medieval Islam, ed. Afaf Lutfi al-Sayyid, 2-22. Malibu: Undena Publications, 1979.
Schnell, Rudige. "The Descoures on Marriage in the Medieval Ages. " Speculum 73 (1998): 771-786.
Vadet, Jean Claude. "Les grands themes de l'adab dans le Rabi' al-abrar d'al-Zamakhshari." Revue des etudes islamiques 58 (1990): 189-205.

Weissman, Hope Phyllis. "Antifeminism and Chaucer's Characterization of Women, " Geoffrey Chaucer: A Collection of Original Articles, ed. George D. Economou, 93-110. New York, 1975.

ترجمات

أسطورة المرأة

ريتا فريدمان

ترجمة: أحمد الشامي

عندما تم تتويج شقراء في السادسة عشرة من العمر ملكة للجمال في عام 1921, كان ذلك إيذانًا ببدء أقدم مسابقات الجمال وأكثرها شعبية في أمريكا. وبعد حوالي نصف قرن من ذلك التاريخ احتشدت المظاهرات في شارع برودووك في مدينة أتلانتيك سيتي, فيما يعتبره الكثيرون الميلاد الشعبي للحركة النسائية الحالية.

فلماذا اختيرت مسابقة ملكة جمال أمريكا موقعاً لأول مظاهرة نسوية معاصرة؟ الإجابة تكمن في أن عدداً من النساء اكتشفن إنهن يشجبن المسابقة في الظاهر، لكنهن في نهاية المطاف يشاهدنها بشكل أو بآخر، فاخترن أن يرشقن المسابقة بنبالهن لأنها فيما يبدو تجسد دور المرأة كقطعة من الزينة السلبية. وكانت الرسالة التي أرسلتها المظاهرة هي أن هذه المسابقات إساءة لكل النساء، في إطار ثقافة تستبدل عبادة جمال المرأة بالاعتراف بإنسانيتها.

وعندما تُسأل المرأة عن معنى الجمال، فإن بعض النساء يقلن إنهن يستمتعن بالتحدى الذي يفرضه عليهن الجمال، بينما ترى أخريات أنهن يمقتن سلطانه. وتجد معظم النساء أنه من الصعب عليهن الاعتراف بمدى تقديرهن للجمال ومدى خوفهن من فقده، لذلك يكتنف الصمت الانتصارات والمآسي التي يعشنها يوماً في بحثهن الدائب عن الجمال.

ويعتبر إصلاح مفهوم الجمال جزءاً لا ينفصل عن الأجندة النسوية. فكيف يؤثر الجمال على تقدير الذات والروح الاستقلالية؟ وهل التزين نعمة أم نقمة في سياق السعى لتحقيق المساواة؟ إن التساؤل عن المساواة في الأجور أو الحقوق يبدو تساؤلاً أوضح وأسلم، أما المساواة في المظهر فأمر عسير التحديد.

وعندما ألقت المتظاهرات بحمالات الصدر في صندوق للقمامة فى أتلانتيك سيتي، ظهر رد الفعل الغاضب بصورة لا تتناسب مع مظهر تلك الصدور العارية المرتخية. فحمالة الصدر في هذا السياق يمكن تعريفها على وجه الدقة بأنها أداة للتعبير عن موضوع اجتماعي واسع، فالمسألة ليست شكل الصدر، ولكنها شكل الأسطورة التي تقول إن المرأة تتمتع بالجمال بوجه خاص. وسرعان ما أصبح شكل الصدر المتحرر بلا قيود أو حمالات (مثله في ذلك مثل القدم الحافية)، يمثل تهديداً للفكرة الداعية إلى ضرورة العناية بجمال المرأة واستعراضه في أطر محددة.

وأصبح الخطر يتهدد الاعتقاد بأن المـرأة أداة للمتعـة البصـرية، وأن صـدرها يجب احتـواؤه وإعادة تشكيله، وأن صورتها في حد ذاتهـا ليسـت مقبولـة وتخلـو من الجمـال من الناحيـة الفنية. ومن الملاحظ أننا نولى اهتماماً كبيراً للحفـاظ على بعض العـادات الاجتماعيـة مثـل فتح الأبواب أمام النساء واستعمال أدوات التجميل وارتداء حمالة الصدر؛ لأن هذه الأفعـال البسيطة ترمز إلى قيم مهمة، أما لو انتزعت حمالة الصدر باعتبارها رمزاً، فقد يؤدى ذلـك إلى تقويض دور المرأة كدمية جميلة.

الجمال ليس سمة محايدة في علاقتها بالنوع (بمعنى كون المرء رجلاً أو امرأة)، فلا نجـد على شاشات التليفزيون مسابقات يستعرض فيها الرجال أجسـامهم، وهم مرتـدون لبـاس البحر بهدف تتويج ملك جمال أمريكا على أساس رشاقة ساقيه وسـحر ابتسـامته. ونظـراً لأن الجمال ينسب للدور النسائي دون أن ينسب بدرجة مماثلة للرجل، فإن المرأة تعــرف بناء على مظهرها أكثر من عملها. والمظهر الجميل مطلب أساسي في حالة الأنوثـة لكنـه أمر عارض في حالة الرجولة، ومن ثم فـإن عـدم التماثـل بين الرجـل والمـرأة يـؤدى إلى توقعات اجتماعية مختلفة ونتائج نفسية مختلفة لكل من الجنسين.

ولا شك أن المظهر أمر مهم، وأنه سيظل كذلك. والجمال ليس مكروهًا في حد ذاته، لكننا جميعـاً - رجـالاً ونسـاءً - مقيـدون بنظـام يشـجع على الانشـغال بجسـد المـرأة إلى درجـة الاستحواذ. وإذا أخذنا في الحسبان مـا للجمـال من سـلطان على تقويـة أواصـر العلاقـات الإنسانية أو تدميرها.. فعندئذ يمكن أن نكون فكرة تتسم بقـدر أكـبر من الواقعيـة عنـه، إذ إن رفع مستوى الوعي يمثل بداية الطريق إلى الإصلاح.

وبينما تسعى المرأة إلى التحرر من الأفكار النمطيـة الـتي تحـدد هويتهـا ومطامحهـا، فإنـه ينبغي أن يتم تعريـف الجمـال الأنثـوى المثـالي في إطـار هـذا التحـدى؛ فالجمـال الأنثـوى المثالي ليس نوعاً من التسلية والـتزين فحسـب ؛ لأن الإحسـاس بالـذات يكمن في داخـل الجسد، ومن ثم فإن صور الجمال الزائف تولد أجزاء زائفة من الجسم البشـرى - كالجـذع المشكل بطريقة مصطنعة أو الوجه الذي ترسم أدوات التجميل ملامحه من جديـد - وهـذه كلها تشكيلات تُرتدى مثلما تُرتدى حلى الزينـة الـتي نبتاعهـا. وكلمـا ظلت المـرأة مختفيـة وراء هذه الصور المشوهة، فستظل خاضعة لسيطرتها مهما كان إحساسها بالأمان.

تعريف الجمال:

للجمال معان عديدة، فهو الإشراق الخـارجي أو الصـفاء الـداخلى أو الجاذبيـة الجنسـية أو حقيقـة من حقـائق التفاعـل الاجتمـاعي. وهنـاك عديـد من التعريفـات المتضـاربة لطبيعـة الجمـال، الأمـر الـذي يشـير إلى التـأرجح الشـديد في معنـاه. فمن ناحيـة، يـرفض البعض الجمال باعتباره واجهة فحسب، أي سمة سطحية غير ذات بـال. ومن ناحيـة أخـرى، يـرى البعض أن الجمال تتخلله قوة خارقة للطبيعة، فالأميرة التي تأخذ بالألباب وتسـحر الأبصـار وتتداعى أمامها مقاومة الرجال، يمكنها أن تأسر القلوب وتملك زمام الممالك.

وتتسم مقاييس الجمال بـالتغير الـدائم مـع الأخـذ بالمعـايير الجديـدة وتـرك القـديم منهـا. فالشعر المموج كان يومًـا مـا يحظى بمكانـة التقـديس، ثم مـا لبث أن حـل محلـه الشـعر المسـدل. وتـارة ينصـب الاهتمـام على السـيقان وتـارة على الصـدور، والعكس بـالعكس،

حسب اتجاه الأزياء إلى التركيز على الأجزاء العلوية أو السفلية من الجسم. وعندما تتغـير صورة الجمال فمن المتوقع أن تتغير صورة الجسم أيضًا، لأن الطبيعة لا تضارع المثل المطبوعة ثقافيًا، التي تفرض مثلاً أن تكون الرموش أطول والشعر أكثر نعومة والخدود أكثر توردًا.

والجمال باعتباره تجربة نفسية هو عملية تفاعلية؛ إذ إنه مستمد من معتقدات الناظر وتصوراته بقدر ما هو مستمد من وجه المنظور إليه. وهذا ما يجعل تعريف الجمال أمراً عسيراً، ويصعب تحديد تأثيره بدقة، فلا يمكننا التأكد من المصدر الذي ينبع منه ولا تعرف من يمتلكه. فهل يعتمد الجمال على الأبعاد المادية أم النفسية؟ وهل موطنه الجسد أم أنه فعل من أفعال المخيلة؟ ومن الذي يمتلكه ويتحكم فيه، الناظر أم المنظور إليه؟.

من التصورات الخاطئة الشائعة عن الجمال أن أهميته تكون أشد ما تكون في اللقاءات الأولى، ثم تتضاءل بعد ذلك بحكم التعود، ولكن الدلائل في حقيقة الأمر توحى بالعكس (برشيد ووالستر، 1974)، فالمظهر يظل له تأثير مهم حتى على العلاقات التي تدوم أمداً طويلاً. ومن التصورات الخاطئة الشائعة أيضًا أن الجمال موزع توزيعاً" ديمقراطيًا"، بما يجعل أي إنسان (رجلاً كان أو امرأة) محط إعجاب إنسان آخر. إلا أن البيانات المتوافرة في هذا الصدد توحى بالعكس من ذلك فبعض الوجوه تنال الإعجاب دومًا أكثر من غيرها، والبعض الآخر منها يثير النفور دائمًا. وهكذا فإن المظهر يحدث فرقاً حقيقياً في مئات من اللقاءات اليومية (وولي، 1994)، وهنا يكمن سلطان الجمال وقدرته على التأثير في حياتنا.

من الواضح إذًا أنه ليس من الصواب الاعتقاد بأن الجمال ملمح سطحي فحسب، ومن الملاحظ أن هناك اعتقاداً قوياً بأن كل ما هو جميل لابد أن يكون خيراً، وقد نتشدق بأفواهنا فقط بما يسمى بالقيم الأخلاقية الرفيعة، ونصرُّ بحماس على أن الجمال جمال الروح، وعلى أن الشكل ليس إلا ملمحاً سطحياً فحسب، وأن شخصية الإنسان هي أهم ما يميزه. لكن هذه المقولات التي تنضح بالرياء تغطى على رغبة لا شعورية قوية في عبادة المظاهر، كما أن البحوث التي أجريت في هذا الصدد تشير إلى أن آراء الناس عن الجاذبية الشخصية تنطبق على الجنسين بشكل مختلف لكل منهما؛ فالجمال مهم للجميع، لكنه أكثر أهمية بالنسبة للنساء (جاردنر، 1997).

ومنذ لحظة الميلاد يصبح الجمال مطلوبًا ومُدركاً بصورة ظاهرة في حالة البنات كما يحدث إسقاط للجمال عليهن؛ فعندما طلب من مجموعة من الأزواج والزوجات في غضون 24 ساعة من ميلاد أطفالهم أن يقيموا أول مولود لهم حسب عدة سمات، جاء وصفهم للبنات على أنهن جميلات وناعمات ورقيقات ولطيفات ووديعات وضئيلات الحجم، أما الأولاد فوصفوهم بالشدة والقوة وكبر الملامح والاتساق والصلابة. وقد راعت هذه الدراسة اختيار الأولاد والبنات بحيث يكونون من الطول والوزن ومستوى التجاوب مع الآخرين نفسه. وعلى الرغم من التشابه الشكلي بين هؤلاء الرضع فإن آباءهم وأمهاتهم رأوا أن بناتهم" جميلات" وأبناءهم" أقوياء". وفي سياق دراسة أخرى وُصف طفل / طفلة في ثياب زرقاء داكنة بالعنفوان والقوة والنشاط، بينما وُصف الطفل / الطفلة نفسها في ثياب أخرى وردية اللون بالرقة والوداعة. وتؤكد الدراسات أن البنات يحظين بمزيد من الاهتمام الموجه للمظهر، أكثر من الأولاد طول مرحلة الطفولة.

وثمة إشارات متزايدة إلى أن الجمال سمة مرتبطة بالنوع، ففي كل مرحلــة ســنية يحظى الجمال عند الإناث بالاهتمام والتقدير أكثر كثيرًا من الذكور. وتتعرض النساء للنقد أكثر من غيرهن إذا كن يتمتعن بالجاذبية، بينما يتعرضن للرفض بشــدة إذا لم يتمتعن بهـا. والجمــال في المرأة دائماً ما يكون أمــراً متوقعــاً ومطلوبًــا، ويحظى بالتشــجيع ويكافــأ في مجموعــة كبيرة من المواقف، ومنها علاقات العشق والغرام (بلاينر وآخرون 1999).

فيتبين مثلاً تحليل الإعلانات الشخصية (للبحث عن شــريك) أن النســاء أكــثر ميلاً للظهــور بالمظهر الشكلي الجذاب بينما يميل الرجال إلى البحث عن هذه الجاذبية. والعكس صحيح بالنسبة للاستقرار المالي؛ إذ يميل الرجال إلى توفيره بينما تميل النســاء إلى البحث عنــه. ومن الواضح أن الصلة بين الجمال والأنوثة تؤثر على تفضــيلات الجنســين في اللقــاءات أو اختيار الشريك، فالجمال إذًا ليس مفهوماً تجريديًا، ولكنه واقع ذو أهمية اجتماعية.

ونظراً لأن الجمال يرتبط بالأنوثة، فــإن تــأثير صــورة الجســد على مفهــوم المــرء عن ذاتــه يكون أشد في حالة الإناث عن الذكور؛ فالمرأة تميــل أكــثر من الرجــل إلى أن تــوازي بين نفسها ومظهرهــا، أو مــا تظن أنــه مظهرهــا، أو مــا تعتقــد أن الآخــرين يرونــه فيهــا. وتــبين الدراسات أن تصور النساء عن ذاتهن يتناســب مــع تصــورهن عن جــاذبيتهن، بينمــا مفهــوم الرجــال عن ذاتهم أقــرب إلى تصــوراتهم عن فعــاليتهم وليــاقتهم الجســمانية (فريــدمان، 1989).

دور الأساطير:

تكثر الأساطير المتناقضة التي تتعلق بطبيعة المرأة مثلما تكثر الأساطير المتعلقــة بطبيعــة الجمال. فالمرأة تعتبر خيراً وشــراً مثلهــا في ذلــك مثــل الجمــال، وكلاهمــا يعــدان مصــدراً للخطر والغواية، ولغزاً غامضــاً مهيبًــا، ولكنــه في الــوقت نفســه موضــع للاســتخفاف لعــدم جدواه في شيء.

وجدير بالذكر أن الأساطير المتعلقة بالجمال تغير من تأثيره؛ لأنها تستخدم كمعايير لتقــييم الــذات، فالنــاس يقيســون أنفســهم على مثــال أســطوري، ثم يعيــدون تشــكيل أنفســهم ليتوافقوا مع هذا النمط، وليصبحوا كما يعتقدون أنه مفروض. فمثلاً إذا درجت المــرأة على الاعتقاد بأن الجمال الأنثوي يعني استدارة الثديين ونعومتهما وامتلاءهمــا، فإنهــا تحكم على نفسها بالقياس إلى هذا المعيــار. وإذا لم تصــل إلى الدرجــة المناســبة على هــذا المقيــاس فإنها تبدأ في استخدام حمــالات الصــدر المحشــوة أو تجــرى عمليــة تجميــل للثــديين، وهي بإقدامها على تجميل صدرها المستوى، الذي لا يبرز شكل الثديين.. فإنها تستبدل بالحقيقة الواقعة نسخة أخرى من صنعها، الأمر الذي يؤكد صدق الأسطورة. وهكذا تقــوم الأســاطير بوظيفة التنبؤ بتحقيق الذات، وتعتبر عاملاً مهماً في إدامة تصورات بعينها عن الذات.

كيف يمكن للأسطورة التي تسوى بين المرأة والجمال أن تبقى إلى جانب الأسطورة التي تنعت المرأة بالقصور؟ كيف يمكن أن تُمجِّد المرأة بوصفها الجنس اللطيــف، وفي الــوقت نفسه تهان بوصفها" الجنس الآخر"؟ في واقع الحال إن الأساطير المتعلقــة بــالنوع، مثلهــا مثل الأساطير المتعلقة بالجمال، غالبًا ما ترتبط معاً في هذا اللون من الثنائيات المتقابلــة، وهكذا تحقق معًا توازناً يساعد على بقائها.

إن المرأة تتوج بالجمال لسبب واحد بعينه، وهو أنها تتشح برداء الاختلاف، فالنظرة المثالية إلى مظهر المرأة تخفى وراءها الاعتقاد الكامن في دونيتها. ومثلما نجد جذور النرجسية المفرطة ضاربة في كره الذات، فإن أسطورة جمال المرأة تنبع من أسطورة خروج المرأة عن المألوف؛ أي إن الجمال يساعد على استعادة التوازن للمرأة باعتبارها مخلوقًا معيباً منذ مولدها، ويخبئ جوانب القصور عندها ويبرر وجودها.

وفي الوقت نفسه، يميز الجمال المرأة تمييزاً واضحاً بسبب اختلافها وكونها فرداً من أفراد النصف الآخر من البشرية. ولكن الجمال ليس إلا معادلاً مؤقتاً، لأنه في آخر

الأمر يكشف حقيقة الجنس اللطيف مرة أخرى وهي أنه الجنس الآخر. إن رموز الجمال المصطنع - مثل الأظافر المطلية والشفاء القرمزية – تبالغ في تجسيد الفروق بين النوعين (الذكر والأنثى)، وهكذا ترفع المرأة إلى منصة عالية كتمثال جميل، بينما يسند إليها دور منفصل بشكل ينطوي على المفارقة. وفي سياق موضوع المساواة، يتحول الجمال إلى أداة مساعدة أو جائزة ليس لها هدف إلا المواساة والتعزية. لكن أدوات التجميل ومنصات التكريم في نهاية المطاف لا تنجح في تحقيق المساواة؛ لأنها ليست بديلاً عن الاعتراف بكيان المرأة كإنسانة كاملة.

إن أسطورة المرأة باعتبارها الجنس اللطيف، تؤدى إلى الإبقاء على مفهوم سحر المرأة الغامض، فالتنورات والأحجبة وحمالات الصدر المحشوة والأجسام المشدودة، وكل ما يبرز اختلاف المرأة يؤكد أنها هي" الآخر". ويمكن هنا أن نتذكر مشهد وصول سندريللا إلى الحفل الراقص في قصر الأمير، عندما لا تتعرف عليها ابنتا زوجة أبيها؛ لأن شدة جمالها تعمى الناظرين عن حقيقتها. أي أن سندريللا عندما تتخفى في صورة جميلة غامضة لا يستطيع أحد أن يتعرف عليها، ونظراً لأنها غير معروفة ولا يستطيع أحد أن يعرف حقيقتها، فإنها تصبح مرغوبة أكثر وأكثر.. إنها في ذلك مثل ربة الجمال" فينوس"، والكوكب الذي تكتنفه السحب الغائمة، فجوهرها مختف وراء ضباب رومانسي... وهكذا نرى أن الجمال يُبقى على غموض المرأة المثير للاشتهاء عن طريق إخفاء جوهرها الإنساني.

جمال المظهر والشعور بالاستياء:

قد يصعب على الإنسان الاعتقاد بأنه يتمتع بالجاذبية، مثلما يصعب عليه الوصول إلى جمال الشكل؛ فبنات الجنس اللطيف يملن إلى النظر إلى أنفسهن على أنهن لسن كذلك، ويخجلن من تكون الأكياس الدهنية على الفخذين أو ضعف الشعر وظهور البقع على البشرة مع تقدم العمر، ويقض مضاجعهن الخجل المفرط وتشوه صورة الجسد في أذهانهن والقلق بشأن المظهر، فيحكمن على أجسامهن بأنها غير جديرة بالحب، والكثيرات منهن يسوين بين الظهر والهوية.

سئلت امرأة في مقابلة أجريت معها" هل يمكن أن تصفى نفسك بطريقة تعطينا فكرة جيدة عنك، أي توضح لنا من أنت وماذا أنت ؟" فجسلت المرأة برهة وهي صامتة

ومرتبكة، ثم قالت في شيء من التردد"من الناحية الجسمانية أم ماذا؟" وعندما قيل لها إنها حرة في الاختيار، بدأت ردها بسرد قائمة من الملامح الجسمانية، فقالت"إننى قصيرة وشقراء، ووزني أكثر قليلاً من المفروض". وقد أجرت عالمة الاجتماع ليليان روبين عشرات من المقابلات من هذا النوع، فوجدت دائمًا أن النساء يبدأن بوصف أجسامهن. وعلى الرغم أن أكثر من نصف العينة، كانت مكونة من نساء يعملن خارج البيت، بعضهن في وظائف معنية ذات رواتب مجزية، فلم تبدأ أي واحدة منهن بالحديث عن عملها.

وعلى الرغم من شيوع الصورة النمطية عن المرأة منذ وقت طويل، وهي الصورة التي ترى المرأة مأخوذة بصورتها كما في أسطورة نرجس القديمة، فيبدو أن العكس من ذلك هو الصحيح. فعندما طلب إلى بعض النساء أن يقيمن صورهن الفوتوغرافية، كانت نسبة النقد الذاتي عند معظمهن أعلى من نسبة رضائهن عن هذه الصور. أما عالمة النفس مارسيا هاتشينسون (1982) فقد اختارت أكثر من مائة امرأة في سياق مشروع دراسة عن صورة الجسد، وحرصت على اختيار نساء من ذوات الوزن العادي، وممن ليس لهن تاريخ مع اضطرابات التغذية أو الأمراض النفسية. واتضح من تقييم تلك النساء لصورة أجسامهن أن امرأة واحدة فقط من العينة كلها لم" تشن حرباً شعواء على الدهون". ولم تكن أي من تلك النساء زائدة الوزن بدرجة كبيرة، ولم تكن أي منهن تعانى من اضطرابات نفسية، لكنهن جميعاً كن يتبعن نظاماً غذائياً للتقليل من الوزن، وكلهن يعانين من الإحساس برفض الذات، والاستياء من أجسامهن. فلم يكن أمام هاتشينسون إلا أن تستنتج أن" مقت الجسد موجود بأبعاد مَرَضية عند النساء".

وتتخذ هذه المشكلة صورة واضحة في مرحلة المراهقة، عندما نجد المراهقات يشعرن بأنهن أقل جاذبية من أترابهن، بدرجة أقل نسبياً مما نسمعه من الفتيان. ونجد أعداد النساء اللاتي يشعرن دائمًا بالدونية الجسدية، أكبر من أعداد الرجال الذين يشعرون بذلك. وتقول واحدة من كل ثلاث نساء إنها تشعر بالقلق والاكتئاب أو النفور، عندما تنظر إلى صورة جسمها العاري في المرآة.

إن العقل لا يبقى صفحة بيضاء لمدة طويلة، فالصورة المثالية عن جمال المرأة سرعان ما تنطبع عليه، وتعتمد هذه الصورة في ثقافتنا على النموذج القوقازي، فعهدنا بالأميرات في الحكايات الخيالية وبملكات الجمال أنهن بيضاوات البشرة. وهذه الصورة الجميلة تثقل كثيرًا كاهل النساء الملونات اللاتي يتحملن عبئاً خاصاً بالجمال، لأنهن بدورهن يُنَشَّأنَّ على أن الجمال ضرورة نسائية.

وحتى النساء اللاتي يتمتعن بالصورة الجسمانية المثالية منذ المولد يكتشفن أن الجمال مثار للمشاكل، فالمتع الإيجابية محفوفة بالمزالق السلبية. والواقع أن أحد الجوانب التي تشكو منها النساء الجميلات هو عدم اهتمام أحد بالمشاكل الناجمة عن جمال المرأة اهتماماً جاداً ؛ فنظراً لأن الجمال مرتبط بالخير في أذهان الناس، فإنهم يفترضون أن مزاياه تفوق مثالبه، لكن هذا ليس ما يحدث في كل الأحوال.

فالنساء الجميلات يجذبن الاهتمام أكثر من غيرهن، لكن بعض هذا الاهتمام قد يكون غير مقبول وبعضه قد يكون مدمراً. وقد يصبحن أكثر من غيرهن هدفاً لغضب الرجال الذين يخشون سلطان جمالهن، فكما كتبت أليكس كيتس شولمان في روايتها مذكرات ملكة حفل التخرج السابقة" يقال إن القبح سبة، ولكنني أعتقد أنه ليس إلا حالة مختلفة

فحسب. فإذا كنت جميلة تعرضت لمجموعة ما من الاعتـداءات، وإذا كنت عاديـة تعرضـت لمجموعة أخرى منها".

كما أن نجمات السينما والفائزات في مسابقات الجمال، اللاتي يجسدن الأسطورة يعـانين كثيرًا لأنهن معبودات من منظور الآخرين، الأمر الذي يضـعهن في موقـف الضـعف، عنـدما يحاولن الوصول إلى مستوى دائم من الجمال يستحيل الحفاظ عليه.

وإذا كانت المرأة محرومة من القيام بأدوار كثـيرة، فـإن دورهـا كتحفـة جميلـة دور يحظى بالتشجيع الصريح أو المستتر. فإبراز الأنوثـة يعـني أن تصـبح المـرأة مستعرضـة لمفاتنهـا، فتعرض نفسها وكأنها متاع للزينة. ولا نجد من بين النسـاء إلا قليلات يـدركن إدراكـاً واعيـاً أنهن يتعرضن للتشيىء، أما النساء اللاتي يبالين بذلك حقاً فهن أقل عدداً. فالزينة في آخـر الأمر شيء مبهج، والتأنق في الملبس والتباهي يمتعان المرء ويمتعان الآخرين، ويبـدو أنـه من الأسهل على المرأة أن تكون غادة فاتنة على أن تشـتغل بالجراحـة مثلاً. ومن المؤكـد أنه من الأفضل أن ينظر إليها الناس على أن يتجاهلوها، فالاهتمام والإعجاب والإطراء كلها أمور تدخل السرور على النفس.

وعندما ينظر الناس إلى المرأة فإنها تبدأ في الانشغال بأنها محط الأنظار، وكثـيرات منهن يستحوذ عليهن التفكير في جزء معين من الجسم ظنا منهن أنه يحتاج إلى تقويم.

وقد خلصت نانسي هينلي في عام 1997 إلى ما يلى:

في المجتمع الذي تصمم فيه ملابس المرأة بطريقة تكشف صراحة عن جسمها وتبرز خطوطه، وتلاحقها فيه النظرات والتصفير ويحاول فيه الرجال التحرش بها وهي في طريقها إلى العمل، وتصور فيه الإعلانات النساء في ملابس كاشفة، وتجعل أجسادهن سهلة اللمس، وكأنها ملكية عامة.. في هذا المجتمع لا عجب أن تشعر المرأة أنها محط الأنظار، وهي فعلا كذلك. (ص 167).

إن التصفير على سبيل المعاكسة في ذاته أمـر يحـدث انفصـالاً بين العقـل والجسـم، لأنـه يختزل المرء في شيء غير عاقل. والمعاكسـات الـتي تتعـرض لهـا النسـاء في الشـارع لا يقصد بها دائماً إدخال السرور على نفس النساء، ولكن مضـايقتهن. فهـؤلاء الـذكور الـذين يعمدون إلى معاكسة النساء لا تحركهم الرغبـة في الإطـراء، ولكن التأكيـد على حقهم في الحكم على المرأة واقتحام وعيها وإخجالها وإجبارها على أن ترى نفسـها على أنهـا شـيء غير عاقل في عيونهم. وهكذا فإن التحديق في الفتيـات ومعاكسـات الشـوارع، تـؤدى إلى إدامة الاعتقاد بأن مظهر المرأة ملكية عامة، وأن تشيىء المرأة أمر مشروع.

وجدير بالذكر أن تشيىء المرأة على نحو يومي في الشوارع الرئيسية وفي وسائل الإعلام وفي الأذهان يدعم صناعة المواد الجنسية الإباحيـة الـتي تنفـق فيهـا الملايين والملايين من الدولارات، فالمواد الجنسية الإباحية هي مزيج من التشييء والعدوانية الجنسية، مثلهـا في ذلك مثل أسطورة الجمـال النسـائي، فهي تتخفى تحت ادعـاء الإعجـاب، وتعـرض المـرأة

على أنها صورة بينما تخفى المرأة الضحية. وفي كلتا الحالتين تختفى الضحية في الصـورة وراء"الماكياج" والابتسامة المغرية.

وفي حالة الصورة التي تحتـل الصـفحتين المتقـابلتين في وسـط المجلات، تُعـرض المـرأة وكأنها فاكهة ناضجة جاهزة للقطف والالتهام، فخدَّاها شهيان، وصدرها مغر، ومنظرها طاغ في جماله الصارخ. وعندما تضفى أسـطورة جمـال المـرأة عنصـر الغمـوض السـاحر على جسد المرأة، فإنها تدعم من سلطان صناعة المواد الإباحية الجنسية؛ فـدون قنـاع الجمـال لن يكون هناك إلا قدر ضئيل من الغموض الذي يمكن للمـرء أن يسـتجليه؛ أي إن الصـورة المنشورة على صفحتى المجلة وملكة جمـال أمريكـا والمـرأة العاديـة كلهن يشـتركن في القيام بدور واحـد، لـذلك فـإن المـرأة الـتي يحـدق فيهـا الرجـال في الشـارع هي امـرأة" ينالونها" على المستوى البصري، وهي لا تختلف في ذلك كثيرًا عن الإعلان التي تعمـل في صناعة المطبوعات الجنسية الإباحية، على أساس أنها تنتزع من ذاتها، وتخـتزل إلى مجـرد واجهة وتعتبر أجمل مما هي عليه، ولكنها أقل إنسانية من فتاة هذه الحقيقة.

وهناك خط دقيق يفصل بين العرض المشروع للجمال والعرض غير المشروع الـذي نجـده في المـواد الجنسـية الإباحيـة. وعلى من تـرغب في أن يعجب النـاس بهـا على أنهـا غـادة فاتنة، ولكنها تخشى التعرض للاستغلال كأداة للمتعـة الجنسـية أن تحـرص على ألا تتجـاوز هذا الخط الفاصل؛ ذلك لأن متطلبات الجمال وتابوهات المـواد الجنسـية الإباحيـة تقتضـى نوعاً من الموازنة التي كثيرًا ما تفقد المرأة توازنها. فعنـدما انتخبت فانيسـا ويليـامز ملكـة جمال أمريكا في عام 1984 صفق لها الكثيرون إعجاباً وهي على خشـبة المسـرح، لكنهـا قوبلت برفض شديد، عندما اكتشف أحـدهم أنهـا تخطت ذلـك الخـط الفاصـل لتـدخل إلى مجال المواد الجنسية الإباحيـة، أي إن ملكـة جمـال أمريكـا يجب أن تكـون مثـيرة، ولكنهـا بعيدة المنال، والرسالة التي ترسلها تقول"للنظر فقط، لكن اللمس ممنوع".

وقد تبنت الحركـة النسـوية دعـوة نشـطة إلى مكافحـة المـواد الجنسـية الإباحيـة والصـور التجارية التي تمتهن المرأة. ولكن من بـاب المفارقـة أن الحركـة النسـائية ربمـا أدت إلى رفع مستوي القلق بشأن المظهر في محاولتها للحد من هذا القلق؛ فالنسوية تشـجع على إعادة النظر في الهوية، اتباع النهج النشط في حل المشـكلات، وتغـرس فكـرة السـيطرة على النفس من خلال السلوك الذي يؤكد الهوية. لكن هذه الرسالة يسهل أن تقـع فريسـة التفسيرات الخاطئة؛ باعتبارها دعوة جديدة على إعادة تشكيل الجسم من جديد.

وتتطلع بعض النساء بشغف إلى إعادة ترتيب حيـاتهن من جديـد، فـيركزن تركـيزاً مفرطـاً على تغيـير شـكل أجسـامهن، فيقعن في آخـر الأمـر في مـأزق الاسـتغراق النرجسـي في الذات والرفض المرضى للذات. وتنعكس هذه المشكلة في ظهور اضطرابات معينة، مثل: فقـد الشـهية والانشـغال المفـرط بـالوزن والإسـراف في الـتريض وغيرهـا من ألـوان الاضطرابات التي زاد معدلها في أجواء حركة الإصلاح النسـوى. وتقـول بعض النسـاء إنهن يشعرن بأنهن يتأرجحن بين الصـور التقليديـة للأنوثـة، والنمـاذج النسـوية المتحـررة. وكمـا قالت واحدة من تلك النساء"إن كوني امرأة أصبح أمراً مخيفاً في هذه الأيام... لأن النـاس مـازالوا يريـدوننا أن نكـون نحيلات وجميلات ورقيقـات كـل الرقـة، بينمـا نـدير الشـركات الضخمة بقبضة من حديد. وهذا النوع من الحياة يعنى ازدواج الشخصية".

أدوات التجميل والألوان

النساء في حقيقة الأمر لسن أجمل من الرجال، فجمالهن الخاص ليس فطريّاً ولكنـه نـوع من التنكـر المكتسـب. والمعـروف أن تجسـيد أي أسـطورة يعـني تقمص شخصـية كاريكاتيرية، ولذلك يطلق على حَمَّام النساء مثلاً اسم Powder Room (أي غرفة وضـع البودرة أو مساحيق التجميل عمومًا)، وترتدى النساء الملابس التي تبرز الأنوثة.

وتعتبر أدوات التجميل والألوان لوازم أساسية للقيام بالدور النسائي، وعناصر جوهريـة في مجالي الثقافة والاقتصاد على حد سواء. وعلى الرغم من أن المرأة قد تشعر بأنها عديمـة الحيلة في نواحٍ عديدة، فإن جسمها يعتبر مجالاً تستطيع أن تحـاول السـيطرة عليـه.. ومن هنا فإن طقوسٍ استعمال أدوات التجميل تعتبر نوعًا من الخلاص ؛ لأنها يمكن أن تغـير من شخصية المرأة وصورتها.

فمـا الـذي يـدفع النسـاء إلى تغيـير أنفسـهن؟ الإجابـة هي أن الإنسـان القـوى يحتـاج إلى الامتثال للأعراف الاجتماعية. والقرار الشخصي – بإجراء عملية شد للوجه أو تمويج الشعر بصورة دائمة – مثلاً – يتـأثر إلى حـد مـا بالضـغط الواقـع على الإنسـان من المحيطين بـه، والنساء يعمدن إلى تجسيد الصورة المحببة للمجتمع الذي يعشن فيه لكي يتمتعن بكـونهن مثل الآخرين وينلن إعجاب الآخرين. وهكذا يؤدى التحول على صعيد الجمـال إلى إحسـاس بالأمن، نابع من قبول المجتمع للمرأة، ومن تقليص خوفها من الرفض الاجتماعي لها.

إن أساليب التجميل تساعد المرأة على تطبيع صورتها (أي توفيقها مـع مـا يـراه المجتمـع طبيعياً)، ولكن بطريقة ملتوية تؤكد خروج المرأة عن المعايير، حتى وهي تحـاول التـوازن معها. وتتضح هذه المفارقة عندما نجد أن المرأة عندما تظهر نفسها بصـورة أكـثر جاذبيـة، فإنها تبدو أكثر خروجاً عن المعايير المقبولة في زينتها النسائية.

ويعتبر تجميل الجسم إيماءة اجتماعية موجودة في كل مكـان في العـالم، ويبـدو أنهـا تنبـع من حاجة إنسانية عميقة؛ إذ يمارسها الذكور والإناث في كل الثقافـات تقريبـاً، وترجـع إلى أقدم الحضارات. وهناك تنوع مدهش في طقوس التزيين في شـتى أنحـاء العـالم، بعضـها تبدو في عيون الغرب غريبة شائهة إلى حد ما، مثـل مـط الرقبـة كمـا عنـد أهـل بورمـا أو إكساب الرأس شكلاً مستطيلاً كما عند أهل السنغال.

ولا توجد بين هذه التحولات التجميلية ما يعد بطبيعته تحولاً ممتعاً أكثر من غيره ؛ إذ تعتمـد قيمتها الجمالية على سياقها الاجتماعي. فالأسنان السوداء أو الأظافر الحمراء تبـدو جذابـة لمن نُشِّيء على اعتبارها جذابة، فمن ذا الذي يمكن أن يقرر إذا كـان إحـداث النـدوب في الوجه أمراً أنيقاً أم مريعاً؟ وهل مط الشفاه باستخدام العظـام أو حقن الثـدى بالسـليكون نوع من التجميل الفنى أم التشويه البشع ؟

لا ننسى هنا أن الجمال يعرَّف على أنه سمة فريدة وغير عادية – وأحياناً تقـع خـارج حـدود المعتاد. ولذلك فالتشوهات الـتي تطـرأ من خلال التغيـيرات الـتي تحـدثها أدوات التجميـل تؤدى إلى نتائج متطرفة غير طبيعيـة؛ فزيـادة درجـة احمـرار الشـفتين أو طـول الرقبـة أو اصفرار الشعر، أو تفلطح الرأس كلها سمات تتجـاوز حـد الطبيعـة. كمـا أن الألم غالبًـا مـا يكون جزءاً من عملية التزيين؛ حيث يعتبر الألم علامة على شدة الالـتزام، وكلمـا زاد الألم كان النتاج فريداً.

ومن المعـروف أن الفـرق بين خـداع الآخـرين وخـداع النفس ليس إلا خطـوة قصـيرة، فطقوس الجمال الـتي تسـتخدم أساسـاً لإخفـاء عيب مـا تحجبنـا في آخـر الأمـر؛ بحيث لا نسـتطيع تأمـل أنفسـنا. وعنـدما يصـبح الوجـه الحقيقي مختلطًـا بالخيـال، وعنـدما تخلـق الأساطير الإيهام بالحقيقة.. فإن المرأة تشعر بالخجل إذا رآها أحد وهي غير متزينة، وكأنها أتقنت دورهـا تمامـاً إلى حـد أنهـا نسـيت أنهـا تتقمص دور الأمـيرة الجميلـة في الحكايـات الخيالية.

ويحـدث ذلـك بطـرق شـتى؛ فنجـد أولاً أن أدوات التجميـل والألـوان تـبرز الاختلافـات بين النـوعين، وتخلـق بعض الاختلافـات الـتي ليس لهـا وجـود في الطبيعـة (مثـل الجفـون الزرقاء)، وتضخم بعض الاختلافات الى هي أصلاً طفيفة جداً (مثل خلو الأرجل من الشعر)؛ ومن ثم يصـبح شـكل الحـواجب وشـكل القـدم وطريقـة تصـفيف الشـعر بـدائل قويـة للاختلافـات الطبيعيـة بين النـوعين. كمـا نـرى الأظـافر الملونـة والشـفاه المطليـة تلمـع كالإعلانات المضاءة بالنيون لتعلن فوراً عن الأنوثة، وتحـول الأفكـار المجـردة عن الجمـال إلى شيء ملموس يمكننـا أن نـراه ونشـعر بـه. ومـا إن تسـتقر رمـوز الجمـال في الأبعـاد التشريحية للجسم؛ حتى تكتسب القدرة على الإيهام بأنها حقيقة بيولوجية، فنبدأ في النظر إليها على أنها اختلافات ثابتة ودائمة بين النوعين. فإذا كانت الجفون الزرقاء جميلة وتنطق بالأنوثة.. فإنها ليست في الحقيقة إلا تشويهاً شديداً، يؤكـد أخرويـة المـرأة على المسـتوى الجسدي.

وأخيراً.. فإن التغييرات الخاصة بالجمال تبقى على فكرة خروج المرأة عن المعايير؛ لأنهـا تربط بين الأنوثة والزيـف. فـأدوات التجميـل والألـوان قـد تقضـى على المصـداقية، وتثـير الشك وعدم الثقة، والأظافر زاهيـة الألـوان والأثـداء المحقونـة بالسـليكون ومستحضـرات تلوين الوجنتين كلها تربـط بين المـرأة والزيـف أو التفاهـة. وعنـدما تصـبح المـرأة شـبيهة بالدمية فلن يأخذها أحد على محمل الجد. ومن المعروف عن الفيلسـوف الألمـاني نيتشـه أنه ربط بين الخداع وبين طبيعة المرأة في قوله"ما قيمة الحقيقـة بالنسـبة للمـرأة؟... إن أكثر ما تبرع فيه هو الكذب، وأكبر همها لا يتعدى المظهر والجمال".

إن التصنع الكامن في طقوس استخدام مستحضرات التجميل يستغل لإثبات دونية المرأة، فمثلاً مع عودة ظهور المشدات في القرن التاسع عشر وصف النقاد المرأة إنهـا مخادعـة. ليس هذا فحسب بل قالوا أيضًا إنها غبيـة لأن أي امـرأة تعـرض نفسـها للتعـذيب الأحمـق، الذي يتسبب عن المشد هي امرأة" لا عقل لها وأدنى شأناً من غيرها".

فماذا على المرأة أن تفعل؟ إذا تجاهلت متطلبات أسـطورة الجمـال، فإنهـا ستشـعر بأنهـا غريبة لأن عدم الـتزين يعـني عـدم الجاذبيـة، وإذا اسـتغلت مستحضـرات التجميـل لتجعـل نفسها متوافقة المعايير، فإنها سـتبالغ في تقمص صـورتها الكاريكاتيريـة باعتبارهـا الجنس الآخر.. وهكذا يبقى من الصعب تحقيق نوع من التوازن بين هذين الضدين.

المرأة بحاجة إلى صور جديدة للجمال، صورة مريحة ومفيـدة تسـمح بحريـة الحركـة دون استخدام المشدات وفرض القيود على شكل القدم، وتـؤدى إلى السـعى لتحقيـق أهـداف طموحة. إن انتزاع غموض الجمال، مثل قناع الأمس المصنوع من مستحضـرات التجميـل، يمكننا من الكشف عن الملامح الباهتة الكامنـة وراءه، وهي أقـرب إلى الجلـد وأقـرب إلى

الحقيقة، كما أن تنقية السطح تمكننا من الكشف عن صور خفية، ومن يدري، فربما يعجبنا ما نراه تحت هذا القناع.

مجمـل القـول إن أسـطورة جمـال المـرأة إذا كـانت نتاجًـا لتبعيـة المـرأة وخروجهـا عن المعايير، فإن أوضاع القمع" الجميل"، الذي تتعرض له المرأة ستتناقص مع تحقيق التعادل بين أدوار النوعين. وقد تنبأت سيمون دي بوفوار بأن المرأة" كلمـا أكـدت ذاتهـا كإنسـانة، تلاشت منها سمة الآخر التي تبدو رائعة فيها" (1953). ويقتضى بناء صورة جديـدة للـذات العمل والمخاطرة والالتزام، ولاشك في أن الاستقلالية أهم رصـيد من أرصـدة المـرأة في هـذا الصـدد؛ فـالمرأة المسـتقلة اقتصـادياً وعاطفيًـا وجنسـيًا تصـبح مؤهلـة للقضـاء على الأسطورة، وتتراجع احتمالات اعتناقها صورة الدمية الساكنة، واسـتخدامها الجسـد كعلامـة على المهادنة، والاعتماد على المظهر كمصدرها الأساسي للقوة. وكلما دخلت المــرأة إلى المؤسسـات الـتي تسـيطر على المجتمـع اكتسـبت الأدوات الـتي تمكنهـا من رفـع عبء الجمال عن كاهل الأنوثة ووضعه في موضعه المحايد الصحيح في علاقته بـالنوع... إننـا لن نتحرر من قيود أسطورة الجمال، إلا عندما تستطيع المـرأة أن تبـدو عاديـة كالرجـل، وفي الوقت نفسه تحظى بالتقدير على أنها إنسانة عادية جديرة بالحب.

الهوامش:

فصل من كتاب:

Amy تحرير ,Women: Images and Realities: A Mult: cultural Anthology kesselmar, Lily D. McNair. (London: Moyfied Publishing Company, 1999)

المراجع

de Beauvoir, S. (1953). The Second Sex. New York: Bantam,
Berscheid, E., & Walster. E. (1974), “Physical Attractiveness”. In L. Berkowitz (ed.). Advances in Experimintal Soci psychology, vol. 7 (pp. 158-216). New York: Academic Press.
Freedman, R. (1986). Beauty Bound. Lexington, MA Lexington Books.
Freedman, R (1989), Bodylove. New York: Harper Collins.
Garner, D. M. (1997), Jan.). “The 1997 Body Image Survey Results, “ Psychology Today, 30-48.
Henley, N. (1977). Body politics: Power, Sex and Nonverbal Communication. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall. Hutchinson, M. (1982). “Transforming Body Image: Your Body, Friend or Foe?” Women and Therapy, 1 (3), 59-67.
Pliner, P., Chaiken, S., & Flett, G. (190). “Gender Differences in Concern with Body weight and Physical Appearance over the Life Span, “ personality and Social Psychology Bulletin, 16, 263-73.

Wooley, O. W. (1994). “And Man Created: ‘Women ‘: Representation of Women’s Bodies in Western Culture.” In P. Fallon, M. Katzman, and S. Wooley (eds.), Feminist Perspectives on Eating Disorders (pp. 17-52). New York: Guilford Press.

ترجمات

دلالات ونتائج الانحياز على أساس النوع في التعليم

لياستيوارت، باميلا كووبر وآخرون

ترجمة: إيمان سالم

تـرى مـا تـأثير الأيديولوجيـة النوعيـة (أي المبنيـة على التميـيز على أسـاس النـوع) في التعليم؟ تؤثر الأيديولوجية النوعية في التعليم بشكل جوهرى في ثلاث مجالات:

1 - رؤية الطلاب لأنفسهم.

2 - اختيار الطلبة لمناهج الدراسة.

3 - اختيار الطلبة لوظائفهم.

رؤية الذات

توصل البحث المعنى بثقة النساء في قدرتهن على اجتياذ اختبارات القدرات إلى أن

ثقتهن في أنفسهن لا تقل عن ثقة الرجال في أنفسهم عندما:

1 - تكون المهمة ملائمة للنساء.

2 - وعندما تعلم النساء بقدرتهن على إتمام المهمة.

3 - وعنـدما يقـل التركـيز على مقـارنتهن وتقـييمهن بواسـطة الآخـرين. (لا يت، سـتادلر وسونسون 1989).

عمومًا.. لا تراعي هذه المعايير الثلاثة في اختبارات القدرات. وعليه فإن ثقة النساء في أنفسهن في المجال التعليمي قد تكون ضعيفة، وقد يؤثر ضعف الثقة هذا على رؤيتهن لأنفسهن (لايت، ستادلر وسونسون 1989)

في دراسة تقارن بين مدى فهم الذات لدى فتيات الصف العاشر ولدى أقرانهن من الذكور، وجد يوهان (1973) أن الفتيات أقل فهمًا لذواتهن بشكل ملحوظ من الذكور. كما كانت درجات فهم الذات لدى فتيات الصف العاشر أقل أيضًا، وبشكل ملحوظ من درجات الفتيات في كل المراحل العمرية الأخرى.

ولقد قدم يوهان تفسيرين لهذه النتائج:

1 - أن في سنوات المراهقة تتم إعادة تقييم الذات، وقد تجد الفتيات المراهقات في أنفسهن نقصاً بالقياس للمثاليات اللاتي يعتقدن فيها أو يظنن أهميتها.

2 - وبما أن المراهقة هي أكثر مراحل تقييم الأدوار كثافة بالإضافة لكونها قمة تطور الذات النوعية، فقد تدرك الفتاة أن الدور المناط بها كأنثى أقل مكانة وأقل احتراماً من الدور التقليدي النوعي للذكور، وبناء عليه قد تحط من تقييمها لنفسها.

ولقد رصد أورنستين (1994) وبراون وجيليجان (1992) نتائج مشابهة.

وكما يثير القلق انخفاض تقدير الذات لدى الفتاة المراهقة، فإنه من المقلق أيضًا نتائج الاختبارات التي تشير إلى أن معدلات الذكاء لدى الفتيات تقل مع الوقت، بينما تزيد معدلات الذكاء لدى الفتيان (فوكسلى، 1982). في بعض الحالات، طالبات المدارس الثانوية الحاصلات على درجات أفضل من الطلبة لا يعتقدن في قدرتهن على الدراسة الجامعية (بايرن وشافلسون 1987)، وقد وجد أن خمسة وسبعين إلى تسعين بالمائة من أنبه خريجي المدارس الثانوية، الذين لا يلتحقون بالجامعة، من النساء (جاكو، كرموس وكرموس 1980).

لاحظ جيليجان، وليون وهانمر 1990 تغيراً ملحوظاً في ثقة الفتيات بأنفسهن كلما نضجن؛ فحتى سن 11 سنة تتحدث الفتيات بصراحة عن مشاعرهن ويتقبلن الخلاف كجزء من العلاقات الصحية، ولكن بوصولهن لسن 11 سنة يبدأن في الخوف من أن الاختلاف سوف يفسد العلاقات. رصد جيليان وزملاؤه أنه في سن 15 سنة و 16 سنة تبدأ الفتيات في قول" لا أعرف" كطريقة لمحاولة اكتشاف ما يعرفه أقرانهن وأساتذتهن وما يجب أن يقال. السبب وراء هذا التغيير كما ترى جيليان أنه في سن المراهقة، تصطدم الفتيات"بحائط الثقافة الغربية" ويبدأن في إدراك أن صراحتهن قد تكون خطرة ، وعليه يتعلمن إخفاء وحماية ما يعرفنه.

في دراسة متخصصة، قام إيرل وروش وفريزر بدراسة تسرب الفتيات من المدارس الثانوية واستناداً إلى ما وصلوا إليه من نتائج.. فقد قرروا أن غالبية الطالبات اللاتى يتركن

المدرسة الثانوية لم يكن حوامل كما كان يعتقد؛ ففي تقريـرهم: تسـرب الفتيـات: منظـور جديد، توصلوا إلى أن الممارسات الحالية للمدرسة تشجع الفتيات على تركها؛ لأنهـا تحبـط كل إنجازاتهم. فعلى سبيل المثال.. أثبتت الدراسات أن المدرسين يتحدثون مـع الطالبـات أقل من حديثهم مع الطلبة، كما يشاورونهن بصورة أقـل، ويمـدونهن بتوجيهـات ومكافـآت أقل، كمـا تقـدم المدرسـة فرصًـا محـدودة للطلبـة للعمـل المشـترك، على الـرغم من أن الطالبات قد يحققن نتائج أفضل من الطلبة في مثل هذه الظروف.

هؤلاء الباحثين توصلوا إلى أن نسبة تسرب الطالبات يمكن الحد منها عن طريق:

1 - تطبيق خطط تعليمية تشتمل على أنشطة جماعية وتعاونية.

2 - تقديم توجيهات كافية في المجال النظرى بغرض إعـداد الطالبـات لمنـاهج الرياضـيات والعلوم.

3 - إعداد برامج خاصة تكفل للطالبات التعرف على نساء يشغلن وظائف غير تقليدية.

4 - التشاور وما يتعلق به من أنشطة من أجل تعزيز تقدير الذات لدى الطالبات.

5 - هذا بالإضافة إلى تدريب المدرسين لتحسين علاقة الأستاذ بالطالب، الخالية من التحيز القائم على أساس النوع.

اختيار مناهج الدراسة:

النظرية القائمة على النوع في التعليم قد تـؤثر أيضًـا على منـاهج الدراسـة الـتي يختارهـا الطلبة، فتقليديًا كانت الطالبات يـرين منـاهج العلـوم والرياضـيات ودراسـة الفضـاء وحـل المعضـلات كمجـالات للرجـال (أثينجتـون وولـف 1988 ؛ مابـل وسـتيتج 1991). كوليـنز وأوليلا (1990) لاحظـا أنــه على الـرغم من الاشـتراك اليـومي في فصـول فنـون اللغـة ومهارات الكمبيوتر على مـدى سـبعة لثمانيـة أشـهر، إلا أن الأطفـال الصـغار ظلـوا يـرون استخدام الكمبيوتر كعمل خاص بالذكور، وتقليـديًا، كـان الطلبـة يـرون الاقتصـاد المـنزلى، ومهارات السكرتارية، والقراءة كأنشـطة نسـائية (كـوبر، 1993)، كمـا أشـارت الأبحـاث التي درسـت فـروق الأداء بين الطلبـة والطالبـات في منـاهج العلـوم والرياضـيات إلى أن الطلبة يميلون أكثر لدراسـة منـاهج الرياضـيات المتقدمـة والعلـوم، وأن هـذا صـحيح على الأخص بالنسبة للفيزياء، وعلم المثلثـات، والتفاضـل والتكامـل (بيكـر، 1990 ؛ جوليمـان، 1987 ؛ التفاوت النوعي، 1998).

إن التصنيف السابق المنحاز نوعيًا مرتبط بموقف الطلبة وإنجازاتهم في هذه المواد (انظر مراجعة البحث في كولينز وأوليلا، 1990). فعلى سـبيل المثـال ويلـدر، ومـاكي، وكـوبر (1985) وجـدوا أن طلبـة الصـف الثـاني عشـر يـرون أن الكتابـة أكـثر ملاءمـة للإنـاث عن

الذكور. قام تريبانيرستريت، وروماتوسكي، وماكنير (1990) بدراسة الاستجابات الإبداعية لمائة وأربعين طالبًا وطالبة في الصف الثالث والصف السادس للحكى عن شخصيات موزعة، إما في أدوار وظيفية نمطية (الذكر ميكانيكي والأنثى ممرضة) أو غير نمطية (الأنثى ميكانيكية والذكر ممرض). ولقد توصل الدارسون إلى أنه:

"ظهرت مؤشرات قوية للتفكير النوعي النمطي بأشكال متعددة في قصص كل من الأولاد والبنات، ومتلائماً مع التفكير النوعي النمطي، لم يجد الكتاب أدنى صعوبة في توظيف الشخصية للقيام بدورها عندما كانت الوظيفة ملائمة للنمط النوعي. كل الكتاب والكاتبات وجدوا صعوبة قصوى في توظيف الشخصية للقيام بدورها، عندما كان نوع الشخصية لا يتلاءم مع النمطية النوعية للوظيفة. وإذا نحينا الوظيفة جانباً، فإن الشخصية الرئيسية كانت تتطور في الأغلب بما يتلاءم مع النمطية النوعية. الاستثناء الوحيد وجد في كتابات الطالبات اللاتي، طورن شخصية الممرض بما يتلاءم مع نمطية دور الممرضة" (ص67)

وبالتأكيد.. فإن الطلبة والطالبات قادرين بصورة متساوية على تحقيق أعلى الدرجات في مناهج كانت تعتبر تقليديًا مجالاً خاصاً بأي منهم (براندون، ونيوتن، وهاموند، 1987 ؛ فريدمان 1989). فعلى سبيل المثال في سن 13 سنة تقارن قدرات التلميذات في الرياضيات، بل وتتفوق في بعض المناحي عن التلاميذ، ولكن في الصف الثاني عشر يلحق التلاميذ بالتلميذات بل ويتفوقون عليهن في بعض مناحي الرياضيات. ولكن عندما تحصل الطالبات على التدريب الرياضي نفسه كالطلبة، فإنهن ينجزن بكفاءة مثلهم (بالاس وألكسندر، 1983 ؛ بولسن وجونسون، 1983). وينطبق الأمر أيضًا على العلوم، فبتحليل نتائج تلاميذ في سن 13 سنة، لا توجد اختلافات في نتائج العلوم. ورغم ذلك.. فإن الطالبات مستمرات في البعد عن دراسة العلوم (بيكر وليرى، 1995). وعليه، فعلى الرغم من أن النتائج في العلوم والرياضيات قد لا تختلف عندما يتعرض الطلبة والطالبات للأدوات التعليمية نفسها، فإن الطالبات يملن لعدم دراسة مناهج الرياضيات المتقدمة والعلوم (التفاوت النوعي، 1998).

اختيار المهن

اختيار المناهج الدراسية مرتبط مباشرة باختيار الوظيفة فعلى سبيل المثال، المهارات الرياضية والعلمية حاسمة في تحديد الاختيارات التعليمية والوظيفية (بنج وجاف، 1979). في عام 1989 نشرت دراسة في جريدة" أسبوع التعليم"، أظهرت أن الطلبة الذين يدرسون مناهج رياضية أكثر يربحون أكثر كثيرًا في مجال العمل، وعليه فعندما تتجنب الطالبات التدريب على العلوم والرياضيات.. فإنهن يعقن أنفسهن عن وظائف عديدة ليست فقط في الهندسة والعلوم الطبيعية، ولكن أيضًا في العلوم الاجتماعية وإدارة الأعمال (لجنة كارنيجي للتعليم العالي، 1973 ؛ إيكى، 1991).

مازال عديد من الوظائف يعاني من الفصل النوعي، فعلى سبيل المثال في عام 1987 كان 75 ـ 98% من العاملين في الوظائف الكتابية والرعاية الصحية من النساء (إدارة

العمال الأمريكية، 1987) والوضع مماثل هذه الأيام ؛ فأعداد ضخمة من النســاء لا تــدخل المجالات التقليدية التي يسيطر عليها الرجال.

مازالت الطالبات تفكـر وتتبـع منحى أضـيق لفـرص العمـل ممـا يفعلـه الطلبـة (التفـاوت النوعي، 1998)، وهذا الانعـدام في التكـافؤ ينعكس فيمـا وراء المدرسـة ويـؤثر في قـوة العمل ؛ حيث نجد 6% فقط من النساء في وظائف غير تقليدية. ففي الواقع تتجمع النساء في 20 نوعاً فقـط من الوظـائف الرسـمية الـتي تزيـد عن 400 تصـنيف وظيفي، كمـا أن هناك اثنين من كل ثلاثـة ممن يربحـون أقـل رواتب من النسـاء. أوضـحت الإحصـائيات أن الطلبة مازالوا يواجهون عوائق نوعية، عندما يستعدون لدخول مجال العمل.. هذه العوائـق تشمل:

- "المدرسة من أجل العمل" وغيرها من برامج الإعداد للمستقبل الوظيفي كثيرًا ما تفشل في تحقيق وعودها في مساعدة الطالبـات والأقليـات على دخـول مجـالات غير تقليدية نوعيًا وعرقيًـا. على سـبيل المثـال أثبتت دراسـة حديثـة لأربعـة عشـر موقعاً"للمدرسـة من أجـل العمـل" أن 90% من الشـابات قـد تجمعن في خمس وظائف تقليدية.

- توصلت دراسة تمت عام 1997 لمبادرات" المدرسة من أجل العمـل" في أنحـاء البلاد إلى أن" الفتيان يميلون إلى السيطرة – ربما إلى درجـة الطـرد – في عديـد من البرامج الصناعية والهندسية". دومًا ما يظهر الأطفال تفضيلاً لاختيار الوظـائف المتصلة بأفكار نوعية تقليدية، حيث قـام طومسـون وزربيتـوس (1997) بمقابلـة أطفال من سن 4 سنوات وحتى 9 سـنوات اكتشـفوا أن مـا يزيـد عن ثلاثـة أربـاع الصبيان قـد اختـاروا وظـائف نمطيـة للـذكور، و 20% فقـط قـد اختـاروا وظـائف حيادية النوع، واختار 2.5 % فقط وظائف نمطية للنساء. وكثيرًا ما أشار الصــبيان إلى أنهم يريدون وظائف مثل رجال الإطفاء، وضباط الشـرطة، والرياضـيين. ومـا يزيـد على نصـف الفتيـات اخـترن الوظـائف النمطيـة للنسـاء مثـل الممرضـة أو المدرسة، ولكن 25% منهن اخـترن وظـائف نمطيـة للرجـال. وعليـه فقـد بـدا أن الفتيات قد يظهرن ميلاً لشغل وظائف، عادة ما يقـوم بهـا الرجـال أكـثر من ميـل الفتيان لشغل وظائف مناطة بالنساء.

ذكرت دراسة للمؤسسة الوطنية العلمية أن النساء يشـكلن 46% من قـوة العمـل، ولكن يشغلن 28% فقط من الوظائف في الصناعات التكنولوجية المتطـورة (مـاكلان، 2001). ومن غير المتوقع أن يتغير هذا الوضع في المستقبل القريب؛ حيث يشغل الكمبيوتر الرغبة الحادية عشر في قائمة الوظائف، التي ترغبها الفتيـات من سـن خمسـة عشـرة إلى سـن ثمانية عشرة عامًا. أما الطب / الرعاية الصحية، التدريس والفن / الموسـيقى.. فتـأتى في المقدمة يتبعها القانون والتجارة (ماكلان، 2001).

وتعـانى الفتيـات اللاتينيـات بشـكل خـاص حرمانًـا في نظـام التعليم الحـالي، ففي تقريـر الجمعيـة الأمريكيـة لمؤسسـة التعليم الجـامعي للنسـاء، لوحـظ أن الطالبـات اللاتينيـات يتخرجن بمعدلات منخفضـة من المـدارس الثانويـة، كمـا أنهن ممثلات بشـكل ضـعيف في برامج المتميزين والموهوبين، وأنهن أقل جماعة من النسـاء يحتمـل حصـولها على شـهادة

جامعية (هنرى، 2001). ولقد ارتأى الباحثون وجوب تقديم نماذج إيجابية لهؤلاء الفتيـات، وإشراك الأسرة بأكملها في إعداد هؤلاء الطالبات للتعليم العالي.

إستراتيجيات التغيير:

إن المدرسـين هم أول عناصـر التغيـير للنمطيـة النوعيـة الموجـودة بمـدارس وجامعـات الولايات المتحدة الأمريكيـة (وود وليـنز، 1991). وقـد ركـز المنشـور الحكـومي"تخليص التعليم من النوعية" (1978) على دور المـدرس" إن سـلوك المدرسـين هـو أكـثر عنصـر حاسم في تحديد ما إذا كان ما يحدث في الفصل سوف يشجع تطور المرونة أو الاحتفـاظ بالممارسات النمطية القديمة. وإحدى الوسائل التي يمكن أن يستعين بهـا المدرسـون في الحد من الممارسات النوعية، هي أن يكونوا هم أنفسـهم نموذجًـا للسـلوك غـير النـوعي" (وردت في كوبكنســكي وســوجوارا 1984، ص365 ؛ انظــر أيضًــا كــوبر وســيمندس، 1999).

ولقد نبه عديد من الأدباء إلى أهمية تطوير برامج إعداد المدرسين، والتي تركز على قضايا النوع في البيئة التعليمية؛ فقد قام سادكر وسادكر (1981) بمسح لأربعـة وعشـرين كتابـاً مرشداً لإعداد المدرسين، فوجدا أنه:

- لم يمـد أي كتـاب مدرسـي المسـتقبل بمصـادر لمنـاهج دراسـية أو إسـتراتيجيات إرشادية لمواجهة التمييز على أساس النوع في الفصول.

- ثمة ثلاثة وعشرون من الأربعة وعشرين كتاباً خصصوا أقـل من 1% من مسـاحة الكتاب؛ للتمييز على أساس النوع في التعليم.

- ثلث النصوص لم تذكر النوع بالمرة، وأكثر هـذه النصـوص خلـوًا من أي ذكـر هي النصوص التعليمية للرياضيات والعلوم.

- في النصوص التعليمية التي تم تحليلها، وجد أنه قد خصص للـذكور مـا يقـرب من خمسة أضعاف المساحة التي خصصت للإناث.

- في النصـوص الخاصـة بالوسـائل العلميـة، خصـص للـذكور مـا يقـرب من سـبعة أضعاف ما خصص للإناث.

- في نصوص فنون اللغة، كان واضحًا استمرار الصور النمطية فعلى سبيل المثـال، لاحظ سادكر وسادكر أن أحد النصوص قد أشار إلى أن الفتيات سوف تقرأن كتب الفتيـان ولكن الفتيـان لن يقـرأوا كتب الفتيـات؛ وعليـه فقـد اقـترح النص على القائمين على المكتبات أن يشتروا كتابين من كتب الذكور بمقابل كتاب واحـد من كتب الفتيات.

ولقد ذكرت جونز (1989) أن هـذه النتـائج لم تتغـير بصـورة ملحوظـة، وأن بـرامج تأهيـل المدرسين لابد وأن تركز على قضايا النوع؛ لأن المدرسين مازالوا يقودون الطلبة لأنشـطة نمطية نوعية، وهذا يبدأ من مرحلـة مـا قبـل المدرسـة. ولقـد ذكـرت بحثـاً لكيلى (1986) والذي قدر من خلال تحليل الفروق النوعية في علاقـة المـدرس بالطـالب، أن المدرسـين يقضون في المتوسط 56% من وقتهم مـع الـذكور و 44% من وقتهم مـع الإنـاث. وعليـه عبر مدة الدراسة المدرسية للطالب، وهي حوالي 15000 ساعة سوف يحظى الطـالب بـ 1800 ساعة مع مدرسه زيادة عن الطالبة. وعنـدما يـوزع هـذا الاهتمـام على 30 طـالب، فسوف تحصل الطالبة المتوسطة على 60 ساعة من الاهتمام الفـردي، أقـل ممـا يحصـل عليه الطالب المتوسط.

وتقترح جونز أن هذه التفرقة لابد وأن تأخذ بجدية شديدة من القائمين على التدريس.

يـرى مـاهر وراسـبون (1986) وروب (1989) أن الأبحـاث الحديثـة عن النسـاء تتحـدى التعميمات التي سادت لوقت طويل في التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والتي كانت تدرس لمدرسي المسـتقبل، وأنـه يجب إدراج النتـائج الجديـدة للأبحـاث في بـرامج تأهيـل المدرسين. وعليه، فإنه يجب تـدريب المدرسـين على اختيـار منـاهج دراسـية غـير نوعيـة، وإيجاد تقنيات لإدارة الفصول تسـمح بتفاعـل متسـاو في أرجائهـا، وكـذلك تقنيـات للتعليم المشترك (انظر أيضًا هيجنبوثام، 1990 ؛ التفاوت النوعي، 1998).

إن الرؤية النسوية التعليمية تبدأ بفرضية أن الذكور والإناث، لديهم قدرات متسـاوية تحتـاج للرعاية والاختبار، وأن التفرقة في المعاملة بين الطلبة مقبولة فقط إذا كان الغـرض منهـا هو زيادة الفرص والتعليم للجميع للحد الأقصى.

يقول وود (1989) أن الرؤية النسوية للتدريس والتعليم مؤثرة، لأن:

1 - النسـوية شـاملة حـتى أنهـا تعـرض المواضـيع، الـتي تقـدم خـبرات كلا من الجنسـين واهتماماتهم.

2 - النسوية متعددة القيم.. وعليه فإن عديداً من طرق المعرفة كلها مقبولة وذات قيمة.

3 - النسوية تقدر العلاقات الإنسانية حتى ليصبح التدريس تفاعلاً أكثر منه سلطة.

4 - النسوية تقدر التجربة الشخصية، فتشـجع التفكـير العميـق في كيفيـة ارتبـاط الأفكـار/ المعلومات بالخبرات الشخصية.

5 - النسـوية تؤكـد التمكين وليس على السـلطة، وعليـه يصـبح للطلبـة سـيطرة على مـا يتعلمونه.

6 - النسوية تستهدف خلق التغيير، وعليه.. يرى المتعلمون أنفسهم كأدوات للتغيير (ص4-5).

مثل هذا التناول النسوى للتعليم يعـني أن المـدرس يؤكـد فرديـة أسـاليب التعليم، ويعـنى تنوع استراتيجيات التدريس، وتفاعل الطلبة معاً، والتعليم المشـترك يسـعى المعرفـة آراء الطلبة في محتوى المناهج وأساليب التدريس ويتفاعل معها.

أيد عديد من المؤلفين تغيير المناهج من وجهة النظر النسوية. فجيليكان (1989) ودهلـر (1989) اقترحا أن تستخدم المـذكرات الشخصـية في تكليفـات الكتابـة؛ وهـويت (1988)، ليسـن (1990)، وجونسـون (1988) قـدموا معالجـة فريـدة لمنـاهج التـاريخ. وهـانيس (1987) وروث (1987) اقترحـا طرقـاً جديـدة لتـدريس الفنـون؛ أمـا كامبـل (1991)، هيجنبوثام (1990)، جنسين وكارلين (1991)، بوشان ويلـر (1988)، كـارتر وسـبيتزاك (1989) وبيترسون (1991) فقد اقترحوا مناهج دراسية ووسائل لفصول التحـاور. أمـا أبـل وجانجك (1990) فقد رأيـا أن مجـالات مثـل الرياضـيات والعلـوم تحتـاج إلى دمج الأفكـار النسوية لأصول التدريس في مناهجها. وبالتأكيد هذه القائمة ليست شـاملة، ولكنهـا تشـير إلى أن المدرسين الذين يرغبون في الحصول على مناهج غير نوعية يستطيعون ذلك.

وبخصوص التفاعل في الفصل، يستطيع المدرسون تشجيع تفاعل أكثر انفتاحاً بين الطلبة، عن طريق دمج الفرق والصفوف وجماعات الموجهين، كما يستطيعون أن يكلفـوا الفصـل بمهام غير نمطية؛ فعلى سـبيل المثـال تسـتطيع الفتيـات المسـاعدة في حمـل الكراسـي ويقوم الفتيان بأعمال السكرتارية للفصل. ولقـد قـدم هـال وسـاندلر (1982) واحـدة من أكثر القوائم شمولاً للسلوك غير النوعي للتدريس، فقد اقترحا سلوكًا تحاوريًا مثـل سـؤال الطالبات والطلبة أسئلة تستدعى الحقائق وتستدعى مهارات التفكير النقـدي، مـع تـدريب الطلبة والطالبات، واستخدام لغة لا تعزز الرؤية المحدودة للأدوار النوعية للذكورة والأنوثة واختيارات المهنة، ومع منح كل من الطلبـة والطالبـات وقتـاً متسـاويًا للـرد على الأسـئلة، حينئذ يبدأ نشر ما نترقبه من أن كلا الذكور والإناث متكافئون عقلياً.

وبخصوص الرياضيات والعلوم، يسـتطيع المدرسـون التـأثير الإيجـابي على إعـداد الفتيـات للوظائف المتعلقـة بالرياضـيات والعلـوم لـو أنهم منحـوهن التشـجيع الكـافي، وعرضـوهن لنماذج إيجابية، وامتدحوهن بصدق لقدراتهن العالية وأدائهن الجيد، هذا مـع النصـح الـوافي عن قيمـة العلـوم والرياضـيات والتشـجيع الكـافي لكـل من الفتيـان والفتيـات وأسـرهم بخصوص أهمية تطوير مواهبهم لأقصـى مـدى، وأن يتطلعـوا لأفضـل وظـائف يسـتطيعون الالتحاق بها (إيكلز وهوفمان، 1984).

في تقرير عن: التحيز الجنسي في امتحانات القبول الجامعي: لماذا تخفق النسـاء (تقريـر أعدتـه كرمـودي، 1987) كـان التقريـر عن الـدرجات المنخفضـة للفتيـات في امتحانـات SAT. ولقد أشار التقرير إلى التأثير بعيد المـدى الـذي يسـببه غيـاب الخلفيـة الكافيـة عن العلوم والرياضيات، وهو يتمثل في الخسارة المادية الحقيقيـة للنسـاء فيمـا بعـد؛ فالنسـاء يلتحقن بوظـائف أقـل تمـيزاً، ويكسـبن مـالاً أقـل، ولـديهن فـرص قليلـة للقيـادة (كـارين 1991 ؛ ولف وروسر 1997). بينما الوظائف التي يحتلها الرجال أعلى رواتب في الأغلب من تلـك الـتي تشـغلها النسـاء (إدارة العمالـة بالولايـات المتحـدة، 1987) فعلى سـبيل المثال، في عام 1990 كانت 19 فقـط من بين 4012 من أعلى رواتب وظيفيـة وإداريـة،

في أكبر ألف شركة صناعية وخدمية بالولايات المتحـدة من النسـاء. وأيضًـا، من بين 225 شركة مختارة من الولايـات المتحـدة ذكـرت 9293 اسـمًا لمراكـز وظيفيـة منخفضـة في السلم الوظيفي، مثل: رئيس قطاع، مسـاعد نـائب رئيس، وسـكرتير المؤسسـة، وجـد أن 5% فقط كن من النساء (فايرمان، 1990). ومن بين ثلاثة آلاف معهد للدراسـات العليـا بالولايات المتحدة فقـط ثلاثمائـة ترأسـها امـرأة، ومعظم هـذه المراكـز كـانت في كليـات للنساء أو معاهد تابعة للكنيسة. ومن بين 450 مؤسسة عامـة مدعومـة - وهم أعضـاء في الجمعية الأمريكية لكليـات وجامعـات الدولـة -، وجـد أن 26 فقـط ترأسـها امـرأة (كـابلن وتنسلى، 1989).

وجدت اللجنة القومية للمساواة في الأجور أن المرأة عليها أن تعمل عامًا كـاملاً بالإضـافة إلى أكثر قليلاً من ثلاثة أشهر؛ لكي تكسب ما يكسبه الرجل في اثنى عشـرة شـهراً فقـط (ستيوارت، 1999). ولقد كسبت النساء في عام 1997 متوسط 24973 دولاراً، وهو ما يعادل 74.1% مما ربحه الرجل (ستيوارت، 1999).

قد اقترحت الإدارة الأمريكية للتعليم الإستراتيجيات التالية لتشجيع النساء والأقليات

على تحقيق مستقبل غير تقليدي، يشمل الرياضيات والعلوم:

- أن تغطى جدران الفصل بملصقات للنساء والأقليات في أدوار قيادية ووظائف غير تقليدية.

- يقوم المـدرس بإعـداد وسـائل لإعلام الطلاب بمسـاهمات النسـاء والأقليـات في المجالات التي تتم دراستها.

- وفي أثناء العام الدراسي، لابد من تنظيم لقاء للآباء حول الوظائف غير التقليديـة؛ ليصبح الآباء أيضًا على علم بما قدمته النساء والأقليات (هيل، 1991، ص ج2).

فمن المهم إعلام الطلبة عن الوظائف غير التقليدية لأسـباب عديـدة فـأولاً، يحتـاج الطلبـة لاكتشاف أي نوع من المهن قد يستمتعون به فعلاً وينجحون في أدائه، وليس مجـرد المهن التي يقرر المجتمع أنها ملائمة لهم. وثانيًا، لا يجب منـع المـرأة ولا الرجـل من السـعى إلى وظائف ذات عائد مجـزٍ، لـو كـانوا يتمنـون هـذه الوظـائف. ثالثـاً، لابـد وأن يسـمح للرجـل والمرأة في التوفيق بين أهداف العمل والحياة الخاصة / العائلة؛ فقد يقرر امرئ أن قضـاء المزيد من الوقت مع الأسرة أكثر أهمية من تحقيق انجـازات في العمـل. فيجب أن تكـون البرامج التعليمية مصممة لمساعدة الطلبة على البحث عن بدائل متعددة، يمكن أن تقــدم لهم حياة مرضية.

موظفو الاستشارات والتوجيه يمكنهم أيضًا أن يجتهدوا للحد من المواد، الـتي تحتـوى على تحيز نوعي. وحين لا يكون هذا ممكناً، يمكن أن يناقشوا المواد مع الآبـاء والطلبـة. ويمكن

أيضًا أن يقدموا نماذج من السلوك غير النمطي، ويشجعوا كلاً من الطلبة والطالبات على السعى لوظائف غير تقليدية.

اللغة المتحيزة لجنس معين قد تكون مشكلة أخرى في المواد التعليمية والتفاعل التعليمي. وكما أشار عديد من الباحثين، فإن التكوين المتحيز لنوع معين لقواعد اللغة (باستخدام هو بدلاً من هو وهي)" لا يعجز عن الإيحاء للقراء الصغار بأن النساء دون المستوى" (بير، دان وفاركوهار، 1972، ص843). توصل ريتشاموند وجورهام (1988) في دراستهم حول الاستخدامات الجنسية الشائعة بين 1529 من تلاميذ المدارس العامة ما بين الصف الثالث حتى الثاني عشر إلى أنه بوجه عام، مازالت الاستخدامات اللغوية المتحيزة للذكر سائدة. وقد قدم وب (1986) إستراتيجيات لأصول التدريس. التي تشجع الطلبة على استخدام لغة غير متحيزة للنوع عند التحاور في الفصل. وعلى المدرسين ألا يكونوا فقط نموذجًا للطلبة بعدم استخدامهم للغة متحيزة للنوع، ولكن عليهم أيضًا أن يستخدموا إستراتيجيات تعليمية تشجع طلبتهم على السير على نهجهم.

فهذه الرسائل المتحيزة لنوع معين قد تحمل الفرضية الضمنية بأن الفتيات أقل شأناً من الفتيان؛ ففي تقرير" للجمعية الأمريكية للنساء الجامعيات" عرضت ملاحظات أحد الباحثين الآتى:" كان الوقت قبيل موعد الانصراف، ومجموعة من طلبة الصف الرابع شديدي النشاط، يجدون صعوبة في الوقوف هادئين في الصف انتظاراً للذهاب للأتوبيس. فجأة، جذب طالب قبعة زميله وجرى لنهاية الصف وشارك عددًا من زملائه في لعبة تقاذف القبعة، أما الطالب الذي خطفت قبعته فقد ترك مكانه في الصف محاولاً استعادة قبعته من الآخرين، الذين بينما يتقاذفونها بعيداً عن يده يسخرون منه قائلين"أنت يا امرأة... أنت امرأة"، وعندما لاحظت المدرسة المسئولة عن الأتوبيس ما يجرى، أعلنت أن كل الطلبة سوف يعاقبون لعدم انتظامهم في الصف.. استعاد الطلبة انضباط الصف، ولكنهم أكملوا الغمغمة وأنفاسهم تتلاحق" امرأة"، أنا لست امرأة"،" نعم أنت امرأة" (ستابس، ذكر في" كيف تخدع المدرسة الفتيات" الجمعية الأمريكية للنساء الجامعيات 1992، ص73 -74).

واستمر هذا التقرير ليلاحظ:" ففي حالة طلبة الصف الرابع الذين أغاظوا زميلهم بمناداته" يا امرأة" لم يكونوا يرددون فقط نمطية الدور النوعي بأن النساء أضعف من الرجال، وعليه فهن أقل من الرجال؛ ولكنهم كانوا أيضًا يتحدون"رجولة"، زميلهم بإطلاق صفات أنثوية عليه بأسلوب ازدرائي. مثل هذا الهجوم كثيرًا ما يمنع الفتيات وأحياناً الفتيان، من الاشتراك في الأنشطة والبرامج، التي تعرف تقليديًا بأنها ملائمة للنوع الآخر.

عندما تتجاهل المدارس التفرقة النوعية، والتفرقة العرقية، والتفاعلات العنيفة بين الطلبة.. فإنها تقدم القبول الضمني لهذه السلوكيات، والبيئة التي لا يشعر فيها الطلبة بأنهم مقبولون لا تعد بيئة صالحة للتعليم السليم (الجمعية الأمريكية للنساء الجامعيات، 1992، ص 74).

أروقة معادية: كان المسح الذي قامت به الجمعية الأمريكية للنساء الجامعيات حول"التحرش الجنسي في المدارس الأمريكية" (1993) يعد أول دراسة علمية محلية حول التحرش الجنسي في المدارس العامة. واستناداً إلى خبرة 1632 طالبًا بين الصف الثامن والصف الحادي عشر، اكتشف البحث أن 85% من الطالبات و76% من الطلبة قد

تعرضـوا للتحـرش الجنسـي. ووجـد البحث أيضًـا أنـه على الـرغم من أن كلاً من الطلبـة والطالبات قد تعرضوا للتحرش الجنسى بمعدل مفـزع، إلا أن التحـرش الجنسـي للفتيـات كان تأثيره أفدح، فعلي سبيل المثال، كانت الفتيات اللاتي تعرضن للتحرش أكثر خوفـاً في المدرسة وأقل شعوراً بالثقة في أنفسهن من الفتيان الذين تعرضـوا للتحـرش. وبالإضـافة إلى ذلك، وجد البحث أن التحرش الجنسى يبدأ مبكراً، وأن الطلبة يتعرضون للتحــرش من كلا النوعين، وأن الفتيات من كل الأعمار يتعرضن للتحرش أكثر من الفتيان.

الخلاصة

إن النساء مهمشات في التعليم، سواء في محتواه أو في العملية التفاعلية داخـل الفصـل. ونتيجة لذلك فإن المناخ الأكاديمي هو مناخ بارد بالنسبة لطالبات المدارس (هجز وساندلر، 1988 ؛ موزس، 1989 ؛ فيفز - سـكوايرز، 1990)، وكـذلك بالنسـبة لطالبـات الجامعـة، والإداريات، والخريجات (ساندلر، 1991 ؛ سـاندلر وهـول، 1986).. وفـوق هـذا لا تمثـل النساء في الكتب التعليمية والأدبية بنسبة كافية ودومًا ما يصورن بشكل منحاز.

أشارت بعض الكتابات الحديثـة إلى أن الـذكور أيضًـا يخـدعون في الفصـول، فعلى سـبيل المثال، شاسيك (1994) يرى أن الفتيـان يـرون النظـام التعليمي معاديًـا لهم حيث:" يبـدأ التوتر مبكراً. عندما يلتحق الصـبي ذو السـتة أعـوام بالمدرسـة، وهـو على درايـة بـالنظرة الأمريكية للرجولة، فهو يعدو، ويقفز، ويلقي، ويصرخ ويتنافس مع أي زميـل يلقـاه. فجـأة، يطلب منه أن يجلس هادئًا، يستمع، ينتظر أن ينادى – وإلا..

بالنسبة لعديد من الصبيان هذه النقلة تكون صادمة، وهي تتعاظم لأنه لا يوجد إلا عدد قليل جداً من الرجال لمساعدتهم على اجتيازها. فالرجال يمثلون واحدًا من كل أربعـة مدرسـين على مستوى الدولة، وهم تقريباً غير موجودين في الفصول الصغيرة. وليس حدثاً غريبًا أن يكون الرجل الوحيد في المدرسة الابتدائية، هو مدرس التربية الرياضية" (ص55).

في الفصول ينقل المدرسون التوقعات النوعية للطلبة. وقد يسأل المدرسون الطلبة أكـثر من الطالبات، وكثيرًا ما يدرب المدرسون الطلبة على تطـوير إجابـاتهم، وينتظـرون لمـدة أطول إجابة الطلبـة على الأسـئلة، ولا يمنحـون الطالبـات الـوقت نفسـه، ممـا يعـزز لـدى الطالبات الشعور بأنه ليس من المتوقـع معـرفتهن بالإجابـة، كمـا يلقى على الطلبـة عبء إيجاد الإجابة دائماً. عادة تسأل الطالبات أسئلة تتطلب إجابتها حقـائق ثابتـة، بينمـا الطلبـة عـادة مـا يسـألون أسـئلة تتطلب تفكـيراً نقـديًا أو تقييمـاً شخصـيًا. وهـذا التفكـير النقـدى يستدعى مستوى أعلى من استحضار المعلومة، وأكثر من مجرد تسميع حقائق محفوظــة. كما يستفيض المدرسون في الرد على تعليقات الطلبة أكثر من تعليقات الطالبات.

ويختلف التفاعل في الفصول من ناحيـة المبـادرة والنظـام والسـيطرة، فالطلبـة يبـادرون بالتفاعل مع المدرسـين أكـثر من الطالبـات. وغالبـاً مـا يركـز انتقـاد الطالبـات على نقص المعلومات والمهارات لديهن، بينما يدور انتقاد الطلبة حول السلوكيات الفوضوية.

وعموماً.. يسيطر الطلبة على الحوار والمكان في الفصل.

إن الفـروق الجنسـية في المحيـط التعليمي تـؤثر على رؤيـة الطلبـة لأنفسـهم واختيـارهم لمناهج التعليم واختياراتهم الوظيفية. وفي البيئة التعليميـة تفتقـر الطالبـات عمومـاً للثقـة بالنفس، وقد يتجنب كل من الطلبـة والطالبـات منـاهج يظنـون أنهـا مجـال الجنس الآخـر. بسبب هذه الاختيارات للمناهج.. فإن النساء عادة لا تدخل مجالات يسـيطر عليهـا الرجـال تقليدياً، والرجال عادة لا يدخلون مجالات تسيطر عليها النساء تقليديًا.

إن المدرسين هم العناصر الأولى لتغيير النمطية النوعية الموجـودة في التعليم الأمـريكي. وعليه.. يجب أن يدرب المدرسين ليكونوا على دراية، ويتجنبوا النمطية النوعية في المـواد التي يختارونها، وفي التفاعل داخل الفصل.

الهوامش:

فصل من كتاب:

Communication and Gender (Boston: Peasson Education, Inc., 2003)

ترجمات

تقييم نقدي للنظريات التي تتناول رمزية الدورة الشهرية لدى النساء

توماس بكلى وألما جوتليب

ترجمة: شهرت العالم

الدورة الشهرية والنجاسة:

يعتمد عديد من التحليلات الرمزية التي تتناول المحظورات المتعلقة بالدورة الشهرية على مفهوم" النجاسة" – التلوث الرمزي. وتطرح هذه الدراسات (سواء كان ذلك صحيحاً أم غير صحيح) تعريفاً ثقافياً لدماء الطمث والنساء في فترة الطمث بوصفهما يمثلان خطورة على استقرار النظام (بمعان عديدة) – إن لم يكن بشكل عام، فعلى الأقل بدرجة كبيرة تُبرر إطلاق تعميم. ونظراً لاعتبار دماء الطمث والنساء في فترة الطمث مصدر خطر، ظهرت محظورات تستهدف احتواء طاقات هذا الخطر ومنعه من الانتشار بما يتجاوز مكاناً محدوداً في سياق ترتيب الأشياء. وقد سار الباحثون الأنثروبولوجيون - الذين يستعينون بنموذج النجاسة عند دراسة العادات والمعتقدات المرتبطة بالدورة الشهرية - وفق خطين من التحليل، إما على نحو مستقل أو مُقترنين. يؤكد الخط الأول البُني الرمزية المتعلقة بمفاهيم النجاسة في مختلف الثقافات؛ بينما يؤكد الخط الثاني العلاقات السوسيولوجية المرتبطة بتلك البُنى الرمزية.

لقد اتبعت ماري دوجلاس هذين الخطين، وهي باحثة أنثروبولوجية ربما تكون معروفة أكثر بكتاباتها في نظرية النجاسة العامة. وعلى الرغم من أن مارى دوجلاس لم تكتب أي عمل يقتصر على موضوع نجاسة الطمث، فإن بحوثها الواسعة حول النجاسة (1966، 1972) ورمزية الجسد (1968، 1970) تضعها في مكانة طليعية بين الباحثين الذين قدموا إسهامات نظرية في مجال الدراسات الثقافية - الأنثروبولوجية المقارنة للدورة الشهرية لدى النساء.

رمزية النجاسة المرتبطة بالدورة الشهرية لدى النساء:

تطرح مارى دوجلاس في كتابها" الطُّهر والخطورة" (Purity and Danger 1966) أن الترميز الثقافي لمادة ما باعتبارها من الملوثات، يرتكز على تصور مشترك إزاء هذه المادة يعتبرها شذوذاً عن النظام العام أو الثقافي. ويجرى ترميز الملوثات باعتبارها" قذارة" ترمز إلى (مادة في غير محلها". وعلى هذا النحو، تُعتبر الملوثات نتاجاً لنظام رمزى خاص، كما تمثل في الوقت نفسه خطراً على هذا النظام. ونظراً لأن الملوثات تمثل خطراً على النظام الرمزي، فإنها تمثل أيضًا خطراً على النظام الاجتماعي، مع

معرفة أن النظام الرمزي - كما ترى مارى دوجلاس في اتباعها لوجهة نظر دوركايم - لديه أهداف وظيفية تتمثل في صيانة المجتمع. وبالتالي، فإن الاقتران بالملوثات في الأنساق الثقافية تصاحبه محظورات، تستهدف حماية النظام الاجتماعي من قوى التدمير، التي ترمز إليها المواد التي يجرى تعريفها ثقافياً بوصفها شذوذاً أو خروجًا عن القياس.

وتعتبر دماء الطمث مرشحاً ملائماً للتحليل بوجه خاص من زاوية هذه النظرية. وكما هو الحال بالنسبة إلى الدماء نفسها، فإن تدفق الطمث يُعد" في غير محله" ويخرق القيود الطبيعية للجسد الذي يضمه بصورة عادية. ويمكن الرمز إلى جميع أشكال تدفق الدماء البشرية بوصفها نجاسة (والأمر كذلك في عديد من الثقافات؛ راجع: الحاشية (Durkheim 1897:48، لكن الطمث يُعد نجاسة بوجه خاص؛ فدماء الطمث لا تتدفق بصورة عشوائية أو عرضية، كما هو حال الدماء الناتجة عن الجروح، وإنما تتدفق من مصدر واحد وبصورة منتظمة ومتوقعة إلى حد ما (راجع المناقشة التي ستلي) - كما يصعب السيطرة عليها، على خلاف النواتج الأخرى التي يطردها الجسم. ومرة أخرى، فإن تدفق هذه الدماء من الأعضاء التناسلية لدى المرأة لا يشكل تهديداً للحياة، بل بالأحرى تعتبره أغلب الشعوب إشارة إلى إمكانية الحياة. وأخيراً، يحتكر الرجال بالفعل، في الغالبية العظمى من مجتمعات العالم، الأشكال العادية أو الطقوسية لإراقة الدماء، مثل: الصيد، ذبح الحيوانات، الحرب، الطقوس المتعلقة بالتضحية، البتر والقرابين على السواء (Rosaldo and Atkinson 1975). ومن هنا، فإن الدورة الشهرية هي الفعل الوحيد، الذي تتدفق خلاله الدماء من المرأة على نحو اعتيادي ومنتظم؛ وبالتالي تشكل الدورة الشهرية – وفقاً للثقافة – خروجاً رمزياً عن القياس أو شذوذاً. هناك، إذًا، ميل ضاغط في كل هذه المعاني نحو إدراك دماء الطمث بوصفها"في غير محلها"، بل وأكثر من أنواع أخرى من الدماء، وبناء على ذلك، ومن زاوية نظرية مارى دوجلاس، تُعتبر دماء الطمث ملوثاً شديداً ينبغى احتواء آثاره من خلال التشدد في المحظورات.

وفي مقال نال لكتاب" الطُّهر والخطر"، راجعت مارى دوجلاس إلى حد ما نظريتها حول النجاسة؛ ففي تعليقها على أعمال تامبياه (Tambiah 1969) وبلمر (Bulmer 1967)، جادلت مارى دوجلاس أنه على الرغم من أن جميع الملوثات تُعتبر شذوذاً من زاوية نسق رمزي بعينه، فلا ينبغي تشفير كل شذوذ بوصفه من الملوثات؛ وترى مارى دوجلاس أن الشذوذ هو ببساطة"قوة"، وتحصل هذه القوة على تكافؤ سلبي أو إيجابي، يتحدد من خلال تحليل ثقافي بعينه، بدلاً من أن تُعزى إليه صفة بعينها عبر الثقافات. إن الكيان الذي يعتبر في إحدى الثقافات من الملوثات، يمكن مثلاً أن يعتبر في ثقافة أخرى من المقدسات (راجع مناقشتنا السابقة لآراء ستينر Steiner).

ومع ذلك، تبقى القضية في الحالتين هي" القوة"، وبالتالي - كما يرد في تصور ماري دوجلاس الأصلي - هي مسألة دينية في الأساس (49:ـ 1966). وعلى هذا النحو، يجرى تناول قضيتين: تتعلق القضية الأولى بسن التشريعات التي تعتبر النجاسة محظورات خارقة للطبيعة وليست قواعد دنيوية، وبالتالي تصبح تلك التشريعات مدركة من خلال الاعتراف بـ" القوة"؛ من حيث هي مفهوم يرتكز أساسه على أفكار روحانية (كما هو الوضع، على سبيل المثال، في حالة" مانا" البولينيزية). وتتعلق القضية الثانية باتباع نظرية دوركايم بشأن العلاقة بين الدين والمجتمع (1915)؛ حيث ترتبط مسألة احتواء القوة الخارقة للبشر ارتباطاً وثيقاً بالوظائف الاجتماعية للمحظورات، مثل المحظورات المتعلقة بالدورة الشهرية. ونجد أن دراسة مارى دوجلاس للشذوذ الرمزي والاهتمام الديني به تقود - بشكل مباشر - إلى دراسة الوظيفة السوسيولوجية.

سوسيولوجيا نجاسة الطمث:

لقد درس دوركـايم (1915)، في فـترة مبكـرة وعلى نطـاق واسـع، الوظـائف الاجتماعيـة للرمزية الدينية، وقام تلميذه مارسيل ماوس بوضع الخطوط العريضة لنموذج بعينـه؛ بغيـة إجراء تحليل سوسيولوجي لرمزية الجسد البشرى (1979). وكانت فرضية مـاوس تطـرح أن مفاهيم الجسد الرمزية تعكس مجتمعها، وقد تطورت هذه الرؤية عن طريـق البـاحثين، الذين يركزون في عملهم على مجموعة متنوعة من المشكلات الخاصة المرتبطـة برمزيـة الجسد، بما في ذلك الدورة الشهرية.

وبخلاف دوركايم نفسه (1897)، نجد ميجيت (1964) التي كانت من أوائل مؤيدي منظور دوركـايم في مجـال دراسـات الطمث... أشـارت ميجيت إلى أن قبيلـة مـاي إنجـا Mae Enga)) في غينيا الجديدة عادة ما تؤكد بقوة، مقارنة بالشعوب المجاورة، طبيعـة الطمث الملوثة. وقد طرحت ميجيت أن قبيلة ماى إنجا تعتـبر نجاسـة الطمث اسـتعارة على عـدم ثقتهم في القادمين من خارجهم، حيث يمكن أن تمثل زوجة الرجل نموذجًـا أوليًـا في هـذا المجتمع المحلى الذكوري؛ إذ إن الإنجا" يتزوجون من أعدائهم".

إن هذا النوع من التحليل، الـذي يربـط بين أفكـار الجسـد الاجتمـاعي والمـادي، قـد شـهد توسعاً كبيراً في أعمال ماري دوجلاس (خاصة عام 1970). كما أن الملوثات، مثـل دمـاء الطمث، التي تعطى معانٍ داخل الأنساق الدينية تدل من وجهة نظـر مـارى دوجلاس على المنطق الاجتماعي الرمزي السابق على الدين نفسه (حاشية 6: 1966) ومن خلال هذا المسار، تتحرك ماري دوجلاس بحزم، بعيداً عن العمليات الرمزيـة التعسـفية، وتتجـه نحـو تحديد تلك العمليات عن طريق الحقائق الاجتماعية.

وبوجه خاص، تفترض دوجلاس أن المعتقدات المرتبطة بنجاسة الطمث تقتصـر على عـدد من المجتمعات، وتتخذ معانٍ مماثلة في كافة أنحـاء تلـك المجتمعـات. ويجـرى النظـر إلى دماء الطمث بوصفها ملوثة، عندما تعمل بصورة رمزية على تشفير الالتبـاس الاجتمـاعي - البنيوى الأساسي بشأن النساء، وكل الأشياء المرتبطة بالإناث. فمن ناحية، يمكن أن يطور مجتمـع مـا بـوعى أيديولوجيـة التفـوق الـذكوري، لكنـه يسـمح للنسـاء، من ناحيـة أخـرى، بالحصــول على بعض أنــواع من القــوة على الأقــل، الــتي يمكن أن تقــوض بمعــنى مــا أيديولوجيته بشأن الهيمنة الذكورية. إن اشتراك جميع النساء في الـدورة الشـهرية يتحـدى النظام الاجتماعي لمجتمع الهيمنة الذكورية، كما يعمل على تعريف وتقييد مجموعة نسائية فرعية داخل المجتمع، مما يخلق نظاماً جديـداً منفصـلاً ويتسـم بـالخطورة. يوجـد هنـا، إذًا، وضع اجتماعي يشتمل على تناقض قوى، وتطرح دوجلاس أنـه في مثـل تلـك المجتمعـات، ينشأ تصور قوى حول نجاسة الطمث يشير إلى هذا التناقض.

وفي فترة تالية، درست بـالزر (Balzer 1981) نظريـة مـارى دوجلاس، مـع توثيـق بـارع ودقيق حول كيفية اسـتخدام هـذه النظريـة لتفسـير المحظـورات، لـدي شـعب كـانتي في سيبيريا، حول الطمث داخل سياق أوسع هـو سـياق مجتمـع الكـانتي. كمـا اعتمـد بـاحثون آخرون على رؤية مارى دوجلاس المركزيـة، مقـدمين مختلـف التنويعـات حولهـا. ونجـد أن رايموند كيلى (ورد في: (Ortner and Whitehead 1981: 20- 21) تطرح أن النساء يُنظر إليهن بوصـفهن نجسـات في المجتمعـات الـتي يعتمـد فيهـا الرجـال عليهن من حيث كونهن مصدراً للمكانة المرموقة – سواء الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية. أما صنداى

(Sunday 1981) فقد تـأثرت أيضًـا بكـل من دوجلاس وميجيت، وتطـرح أن مجتمعًـا مـا سوف يعتـبر الـدورة الشـهرية مصـدر خطـر ونجاسـة، إذا مـا كـانت نظرتـه لبيئتـه سـلبية ويعتبرها مصدر خطر - تهدد بالموت جوعًا – علاوة على ما يصاحب ذلك من علاقـة سـلبية مع الجماعات المجاورة في تلك البيئة. وترى صنداى، مثلهـا مثـل ميجيت، أن اعتبـار دمـاء الطمث خطيرة يعكس أفكاراً بعينها حول العالم الخارجي، مـع إسـقاط هـذه الأفكـار على أجساد النساء.

وأخيراً، صدر كتاب حديث حـول" الطقـوس الإنجابيـة" بقلم كـل من كـارن وجيفـرى پيج (Karen and Jeffrey Paige 1981) يستعين بتفسـير مـارى دوجلاس. ومثلهمـا مثـل دوجلاس، سعى كل من كارن وجيفرى إلى توقع أنماط الهياكل الاجتماعية، التي من شأنها توليد محظورات حول الدورة الشهرية مع ما يصاحبها (افتراضاً) من أفكار حـول النجاسـة، ويفترضان أن المرء يمكن أن يجد في المجتمعات القبليـة عـزلاً للنسـاء في فـترة الطمث عند عدم استقرار الاقتصاد، وبالتالي عدم استقرار القاعدة السياسية. ويفترض الكتـاب أن الرجال في هذا الوضع يحاولون الحفاظ على السيطرة على الدورات الإنجابية للمرأة وفي الوقت نفسه الانفصال عنها. كمـا يسـعى الرجـال إلى توضـيح اهتمـامهم بـالمجتمع ككـل، والإبقاء على تماسكه في مواجهة المخاطر الاقتصادية، أكـثر ممـا يفعلـون إزاء مشـكلاتهم الزوجية الضيقة (Paige and Paige 1981: 209- 254)

إن النظريتين المتعلقتين بنجاسـة الطمث - النظريـة الرمزيـة والنظريـة السوسـيولوجية - اللتين تحدثنا عنهما بإيجـاز، قـد كانتـا حاسـمتين في تشـكيل الفهم الأنـثروبولوجي الحـالي حول العادات والمعتقدات المرتبطة بالدورة الشهرية. إلى أي مدى يمكن اعتبار هذا التأثير مـبرراً، وكيـف يمكن أن تتحـرك الأنثروبولوجيـا الآن نحـو منـاهج نظريـة جديـدة لتنـاول الموضوع ؟

حدود نظرية النجاسة:

إن نظرية النجاسة – وخاصة أطروحة مارى دوجلاس (1966) – قد أسـهمت بشـكل بـارز في المعرفة، سواء في مجال الأنثروبولوجيا أو في مجالات أخرى مثل تاريخ الأديـان. ومـع ذلك، فإن فائدتها ليست غير مقيدة، ونقول بداية إن هناك حدوداً واضحة لما يمكن أن ينتج عن التحليلات المرتبطة بدماء الطمث" كشـيء في غـير محلـه"، كمـا أن عـدم الاعـتراف بذلك يترك المجال مفتوحاً أمام المُحلّل لطرح التساؤل المروع التالي:" وماذا في ذلك؟". مـا الـذي يكمن، على سـبيل المثـال، خلـف إدراك القواعـد الرمزيـة في خـبرات النـاس المعاشة إدراكاً هيكلياً، ما أن يتم سبر أغوار هذه القواعد بشـكل كامـل والحـالات الشـاذة عنها؟ (راجع بهذا الصدد: (Bruner and Turner 1986

لكن الحالات الشاذة نفسها تطـرح مشـكلات أخـرى. وعلى الـرغم من أن مـارى دوجلاس اتفقت، في مقالها الصادر عام 1972 بعنوان" الوضوح الـذاتي" (Self -Evidence)، مـع نقادها على أن الحالات الشاذة الرمزية نفسـها كـانت ذات تكـافؤ محايـد،" متأرجحـة" بين السلب والإيجاب عن طريق النسق الثقافي، الذي يحدد مدى شذوذها، فإن إمكانة أن تجد الرموز الشاذة بالنسبة لأحد الأنساق الفرعيـة داخـل ثقافـة مـا مكانًـا مبنيًـا على نحـو آمن داخل نسق فرعى بديل، لم تحظ بالمعالجة (قارن بمقال بكلى في هذا العدد). وبالتـالي، يمكن القول بأن التحليلات التي سارت على خطى دوجلاس واعتـبرت دمـاء الطمث، على

سبيل المثال، من الملوثات لأنها تُعد شذوذاً عن النسق الرمزي، هي تحليلات تتسم بالمثالية والتبسيطية الشديدتين.

وفيما يتعلق بالمكونات السوسيولوجية لنظرية دوجلاس الكلية حول النجاسة – وهي النظرية الأكثر استخداماً من جانب الباحثين الآخرين - هناك مشكلات مكافئة؛ ذلك أن التركيز على التضامن في ميادين العمل الاجتماعي، التي يهيمن عليها الذكور يعكس إجحافاً منهجيًّا، في الأنثروبولوجيا الاجتماعية الكلاسيكية، بالنسبة إلى الهياكل الاجتماعية الرسمية في مقابل أنماط التنظيم الاجتماعي غير الرسمية. لقد كان المجتمع "الحقيقي" موضوعاً في ميادين تحليلية واسعة النطاق - السياسة، والاقتصاد والقرابة، والدين - وجميعها تُعتبر خاضعة لهيمنة الرجال، الذين يحتلون مواقع معينة مُشبعة بالنفوذ.

أما الهياكل غير الرسمية التي عادة ما تمارس النساء نفوذهن من خلالها، فقد كانت تنال التجاهل نتيجة العادات السائدة وبوصفها لا تشكل أهمية بالنسبة لهذا المجتمع "الحقيقي"، كما هو حال الهياكل الرسمية التي تهيمن عليها النساء (ومع ذلك، راجع على سبيل المثال: Weiner 1976). وإذا ما تم الاعتراف بالهياكل الرسمية الخاضعة لهيمنة النساء، فإن هذه الهياكل – علاوة على الهياكل التي تبدو على نحو متكرر غير رسمية - عادة ما يجرى النظر إليها باعتبارها تضم مجتمعات "الظل" عديمة القيمة، والتي تولدت عن طريق الهيمنة الذكورية، واغتربت عن المجتمع "الحقيقي" (راجع على سبيل المثال: Wolf، 1972) وبإيجاز، كان المجتمع يعامل تحليليًا حتى وقت قريب بوصفه نتاجًا لعمل الذكور.

ويُشكل هذا الأثر البعد السوسيولوجي للنظرية الثقافية التي نالها الانتقاد أعلاه ؛ أي إن النساء هن المتلقيات السلبيات للثقافات التي يخلقها الذكور. إن هذه النظرية الذكورية للثقافة والمجتمع هي التي تشكل أساس التحليلات المرتبطة بالنجاسة، من حيث هي مؤشر على التوتر الاجتماعي الهيكلي. ويمكن القول بأن الرؤية الاجتماعية نفسها، فضلاً عن أسلوب ربط أفكار النجاسة بهذه الرؤية، تعكس الهيمنة النسبية للرجال على سجل الإثنوجرافي، بدرجة ما بوصفهم باحثين أنثروبولوجيين، والأكثر من ذلك بوصفهم مقدمين للمعلومات. إن الرجال هم الذين قاموا، إلى حد كبير، بتعريف الدورة الشهرية بوصفها من الملوثات، والباحث الإثنوجرافي النمطي نادراً ما يخبرنا بما تعتقده نساء الثقافة محل البحث، بشأن فترات الطمث لديهن ولدى النساء الأخريات. وهكذا، لا يكاد يوجد دليل عبر ثقافي راسخ من شأنه أن يدعم تعميماً مثل الدليل التالي، والذي وجدناه في أحد النصوص الشعبية:" يوجد في كل مكان شعور بعدم نظافة الطمث. وفي كل مكان تبدو النساء، وقد أدمجت هذا السؤال داخل ذواتهن بحيث أصبحن يشعرن بالخجل أو عدم الراحة تجاه الوظائف الطبيعية التي تؤديها أجسادهن" (Hammond and Jablow 1976: 7)

في اثنتين من الدراسات النادرة التي تبحث في سلوك النساء المنفردات تجاه الدورة الشهرية، وجدنا تنويعات تزيد عما يشير إليه هذا النوع من التعميمات. درست خارازى (Kharrazi 1980) النساء السوريات اليهوديات اللاتى يتسمن بجمود عقيدتهن، وقد عبرن عن التباس عميق؛ بينما يبدو أن جزءاً من أفراد عينة ويلز البحثية لدى سكولتانس (Skultans) (الفصل السادس) يشعر بمشاعر إيجابية تماماً تجاه الدورة الشهرية: فبعيداً عن إدراك الطمث بوصفه نوعاً من النجاسة، تجد هؤلاء النسوة في فترات الطمث تأكيداً إيجابيًا لكونهن نساء. هناك، إذًا، حاجة ماسة إلى استشارة النساء اللاتي يقدمن معلومات،

قبل التوصل إلى أية نتائج بشأن وضع الدورة الشهرية، باعتبارها من الملوثات المقبولة في مجتمع بعينه.

وعلى الرغم من حرص مادى دوجلاس نفسها في أن تعزو فكرة نجاسة الطمث إلى أنماط معينة فحسب من المجتمعات (المجتمعات التي تعاني من التباس هيكلي قوى تجاه النساء)، لم تكن الباحثات الأخريات بالحرص نفسه. وبطبيعة الحال، عند الرجوع إلى مؤشر إثنوجرافي، نجد أن الإشارة إلى الدورة الشهرية – إن وجدت على الإطلاق - تكون موجودة دومًا تحت بند" نجاسة الطمث". ويتكون لدى المرء انطباع بأن أغلب المجتمعات – إن لم يكن كلها - تعتبر الدورة الشهرية مصدراً للنجاسة، وهو امتداد لنظرية مارى دوجلاس العامة، ولا يوجد شيء آخر يمكن قوله. ومع ذلك يبدو واضحاً أن الموقف ليس بهذه البساطة، وأن قوة نظرية النجاسة نفسها، علاوة على ترميز المجتمعات الغربية لدماء الطمث باعتبارها من الملوثات، ربما تكون قد خلقت"قذارة" حيثما لم يكن يوجد أي شيء من قبل، أو كان يوجد بالنسبة لبعض الناس فحسب و / أو في بعض السياقات في ثقافة بعينها. وعلى هذا النحو، يمكن أن يصنع رونق نظرية النجاسة وهمًا بالسلبية الساحقة في الأنساق الرمزية، بينما يمكن ترميز الدورة الشهرية بصورة ملتبسة ما، بين الإيجابية والسلبية أو حتى الإيجابية تمامًا.

لقد اعتدنا في الغرب النظر إلى الدورة الشهرية على نحو سلبي بدرجة كبيرة ؛ فهي"لعنة" أو بصورة كاملة" لعنة حواء": أي جزء من عقاب الله للنساء بسبب دور حواء في الكتاب المقدس (Wood 1981)، (1)، ولسنا وحدنا في اعتناق هذه النظرة، بل قد تكون عالمية النطاق. وتطرح نيانجوران - بواه (Niangoran-Bouah 1964: 52)، على سبيل المثال، أنه محظور لدى شعب إبرى في ساحل العاج جمع الفاكهة من الأشجار، التي يحميها مالكوها باستخدام أشياء غامضة تتسم بالقوة. وإذا لم يحترم أحد الرجال هذا المحظور، فإنه يصاب بعجز جنسى يستمر إلى أن يعترف الرجل للمالك ؛ أما إذا اقتطفت امرأة إحدى الثمرات، فإنها تصاب بانقطاع الطمث (بدلاً من استمراره إلى الأبد مثل بنات حواء) إلى أن تعترف. وفي هذه الحالة، تبدو الدورة الشهرية بمثابة النظير الأنثوى للانتصاب الذكرى: أي تقترن الدورة الشهرية بالخصوبة وليس النجاسة، مما يعنى أنها مرغوبة ويسبب فقدانها صدمة كبيرة. وكما توضح حالة شعب إبرى فإنه يمكن بأي حال من الأحوال ترميز الدورة الشهرية ترميزاً سلبياً على وجه العموم.

وعلاوة على ذلك، فإن الاقتصار على الاستعانة بالرجال على نطاق واسع كمانحين إثنوجرافيين للمعلومات، قد يؤدى إلى التشديد التحليلي على قابلية الرجال للتأثر إزاء نجاسة المرأة، والجهود التي يبذلها الرجال لإبعاد أنفسهم عن مصدر هذه النجاسة. ومع ذلك، فإن الشهادات التي يدلى بها الرجال حول نجاسة الطمث تخفى مختلف أنواع التعقيدات.

أولاً، عندما توجد أيديولوجية موثقة حول نجاسة الطمث، فإن القراءة المتأنية عادة ما تكشف عن أنه لا يمكن وصف الرجال جميعاً بأنهم عرضة للتأثر، من جراء تأثير المرأة الملوث، بل هي فئات بعينها فحسب من الرجال – مثل الأزواج (راجع على سبيل المثال Thompson 1985: 706) أو الرجال كبار السن (راجع مقال جوتليب Gottlieb). ثانيًا، النساء لسن وحدهن اللاتي يوجد شك في تأثيرهن النجس خلال فترة الطمث ، بل عادة

ما يتقاسم الأزواج قيود الطقوس التي تُفرض على زوجاتهم في فترة الطمث، كما هو الحال بين شعب هادزا في تنزانيا (في: Douglas 1968: 23).

أما شعب جوي في أفريقيا الجنوبية فينطبق عليه القول نفسه، حيث يتم الاحتفال بأزواج النساء الحائضات للمرة الأولى وبزوجاتهم الشابات ؛ إذ يتعرض كلاهما للتضحية والتزيين بأسلوب مماثل (Silberbauer 1963: 21 -22)

إن حالات مثل هادزا وجوى تطرح أنه على الرغم من أن النجاسة يمكن أن تمثل قضية في ثقافة بعينها، فهناك أشياء أخرى قد تنال الاهتمام نفسه. وتعد فكرة المادة المشتركة بين الزوج والزوجة ذات صلة وثيقة في هذا المقام، وهى تماثل – إلى حد كبير - المادة المشتركة التي يؤكدها الأنثروبولوجيون في تحليلات Couvade (الحمل ومخاض الولادة مشتركين رمزيًا)، وهو ما يشبه الممارسات المتعلقة بالطمث لدى شعبى هادزا وجوى (راجع: Rivière 1974 - 75) (2).

إن الرجال (على الأقل) في كل من هادزا وجوى يعتبرون الدورة الشهرية نجاسة. ومع ذلك، لا يمكن استنفاد معاني الطمث في أي من الحالتين، من خلال نظرية بسيطة للنجاسة ؛ إذ يوجد مكون واحد على الأقل في الحالتين – وهو فكرة المادة المشتركة. وكما طرحنا بالنسبة" للمحظورات"، فإن الشواذ الرمزية التي تشكلت ثقافياً، مثل دماء الطمث، يمكن أن تجد معناها من اتجاهين في آن واحد: أحدهما سلبي، أو نجس، والآخر قوى على نحو إيجابي. إن قصور نظرية النجاسة في تحليل معاني الطمث يكمن في أنها يمكن أن تحجب ببساطة، من خلال رونقها، هذا التكافؤ الممكن المتعدد المعاني. وعند تفسير رمزية الطمث من خلال هذه النظرية، يغيب عنا الفهم بسهولة. وسوف نوضح هذه النقطة المهمة بإيراد مزيد من الأمثلة الإثنوجرافية.

الاستخدامات الطقوسية لدماء الطمث:

وتبدو بوضوح القيمة الموجهة لتفسير دماء الطمث بوصفها مادة شاذة، تكتسب قوتها من خلال علاقتها ببنود أخرى في البنية الرمزية (تحت النشر: Gottlieb)؛ فكثيرًا ما تكرر حصول تدفق الطمث على قوى استثنائية ترتبط بـ" الشاذ" و" المبدئى" (Turner 1969)، إن القوى المُشيدة رمزيًا لدماء الطمث تجعلها" بصورة طبيعية" - من وجهة نظر دوجلاس (1970) – مادة أولية للمناورة في الطقوس. وفي الوقت نفسه، فإن معانيها دائمًا التعدد، فضلاً تعسفها الرمزي، يلائم الاستخدام في مجموعة متنوعة من الطقوس ذات أهداف مختلفة بل وحتى متناقضة، سواء بين الثقافات أو عبر الثقافية.

إن دماء الطمث، بوصفها ملوث محدد ثقافياً، تعد مرشحاً بديهيًا للاستخدام الطقوسي، مع وجود نية سلبية تتمثل في إيذاء الآخرين؛ خاصة من خلال السحر. وهكذا، يعتقد شعب ماى إنجا أن" دماء الطمث، التي تدخل إلى طعام الرجل... سرعان ما تقتله، وأحياناً ما تسعى النساء الشابات اللاتي عانين في الحب إلى الانتقام بهذه الطريقة" (Meggitt 1964: 207).

ويمكن إيراد استخدامات أخـرى مزعومـة لـدماء الطمث في أي عـدد من الثقافـات، وفي أغلبها - كما هو الحال في غينيـا الجديـدة – يقـترن تجنب هـذه المـادة بـالخوف من أولئـك المعروف أنهم يسعون إلى الاقتراب منها لأغراض مجردة من المبـادئ الخلقيـة والضـمير. إن صناعة السحر المتعلقة بالطمث، أينما توجد، لا تحتاج بالضرورة أن تكون طوعية. ففي الصين، على سبيل المثال، تطرح أهيرن (Ahern 1975: 194- 195)أن الناس يقولون إن دماء الطمث تلتحم بالأرض، مما يجعل السير في الشـارع يتسـم بـالخطورة. وبالتـالي، يبـدو اسـتخدام دمـاء الطمث في السـحر موجـوداً في سـياق سلسـلة متصـلة من الآثـار والمناورات السلبية التي تعكس جميعها فكرة النجاسة، التي تشـكل بوضـوح أسـاس ذلـك كله ومع ذلك، هناك إفادات حول آثار ومناورات طقوسية معاكسـة لا يمكن حلهـا من خلال نظرية النجاسة.

وربما تتمثل أكثر الاستخدامات الشائعة إيجابية لدماء الطمث في صنع مختلف تعويـذات أو عقـاقير الحب. وهـو الأمـر الـذي يحـدث في ثقافـات شـديدة التنـوع، مثـل: مجتمعـات المزارعين والرعاة في العصور الوسطى في جنوب غرب فرنسا (Ladurie 1979: 32)، ولـدي البنج في سـاحل العـاج (Gottlieb 1988)، ولـدى الريفـيين الـبيض في الولايـات المتحدة. وتقدم كيركسى (Kirksey 1984: 32) المحادثة الخيالية التالية، ذات الطبيعـة الإثنوجرافية، في جنوب إلينوي:

" تذكر خالك سكيني وخالتك جاك، أليس كذلك؟".

" نعم سيدتي"، قال وارد." إننى أتذكرهما جيداً".

" ربما لا تتذكر ذلك، لكن خالك سكيني كثيرًا ما كان يلعب بذيله من وراء خالتك. هذا حتى أت لى وقالت إنه كان يخونها، وقالت إنها تريد أن تستبقيه في البيت. وقد قلت لها أن تضع ملعقة مملوءة بـ"طمثها" في قهوته بانتظام. وإذا ما قامت بذلك، فإنه لن يتركها أبداً.. إنك تعرف بالطبع ماذا حدث. أنا متأكدة من ذلك. لقد مات خالك بين ذراعي خالتك، وكان يحبها حتى النهاية".

كان وارد مصدوماً وهو يستمع إلى القصة، لكنـه تـذكر أن خالـه سـكيني كـان دومًـا سـهل الانقياد، وسلوكه محب تجاه الخالة جاك.

كما نجد أيضًا حكايات عن رجال يستخدمون دماء الطمث للتأكد من إخلاص زوجاتهم، كمـا أشارت بليني بالنسبة لروما الإمبراطورية (في: (Novak 1916: 273. ويبدو أن تحليـل هذه الحكايات من زاوية نظرية المادة المشتركة، كما ناقشنا أعلاه، أفضل منـه من زاويـة نظرية النجاسة. ومع ذلك، لا يمكن فهم هذه الحكايات فهمًا كاملاً من خلال هـذه النظريـة، أو أي نظريـة عـبر ثقافيـة منفـردة، إذ تنشـأ هـذه الحكايـات نفسـها داخـل أدب متخم باستخدامات إيجابية لدماء الطمث، ولا يمكن تفسيرها من خلال فكرة المادة المشـتركة – مثـل الاسـتخدامات الطبيـة الموصـوفة أعلاه – وإنمـا تبـدو بـالأحرى مشـتركة فقـط في الموضوع العام وهو" القوة".

وقد تم تحديد هذه القوة من خلال مجموعة متنوعة من الاستعارات – مثل:"النجاسة"،" المادة المشتركة"، وغيرها. ومن بين تلك الاستعارات، نجد أن الاستعارة المتعلقة بـ" قوة الحياة" (Kuper 1947: 107) ربما تكون أكثرها إثارة للانتباه ؛ ففي هذه الحالة، يتم النظر إلى الدورة الشهرية بوصفها شارة أو تجليًا للقوة الإبداعية؛ خاصة من حيث معنى الخصوبة. وبالتالي، نجد استخدام دماء الطمث في طقوس الخصوبة واسع الانتشار (وقد يبدو مفهوم هذا الاستخدام مرتبطًا باستخدام المادة في تعويذات الحب). ويستخدم شعب تيف في نيجيريا دماء الطمث في طقوس تعرف باسم" إمبوريفونجو" – أي أنبوب البوم – وهي الطقوس التي تتضمن أيضًا تضحية بشرية (Lincoln 1975: 51 ff.)، حيث يجرى خلط دماء الطمث بدماء طفل ضحية في أنبوب طقوسي، وهو الأمر الذي يعد فعلاً مركزياً في إطار طقوس معينة يعتقدون أنها تجعل المزارع المحيطة بالمركز الطقوسي تحظى بالمباركة، كما تتأكد خصوبتها وخصوبة النساء التي تسكنها. (وللاطلاع على أمثلة أخرى راجع: (Poole 1982: 105; Jette 1911: 257،403; Yalman 1964: 135).

ويبدو أن استخدام رموز الطمث في تعزيز قوة الحياة (من زاوية الخصوبة) يشير إلى اتجاهين في آن واحد: فهو يشير إلى فهم أفضل للنجاسة عند تناولها في اتجاه حماية الحياة، كما يشير إلى تقدير للمكونات الشعبية البيولوجية في معانٍ للطمث، تختص بثقافة بعينها. ويمكن إلقاء الضوء على هذا الموقف المعقد، بل وحتى الديالكتيكي، مرة أخرى من خلال أمثلة إثنوجرافية.

فعادة ما يجرى استخدام دماء الطمث في أشياء، تتسم بقوة رمزية بغرض الإبقاء على القوة التي تهدد الحياة تحت السيطرة. ونجد لدي شعب كواكيوتل، على سبيل المثال، أن" القوى الخبيثة التي من المعتقد وجودها لدى دماء الطمث تجاه البشر قد امتدت إلى الوحوش، ولهذا عندما تكون النساء على سفر، فإنهن يحتفظن ببعض من دماء الطمث في قطعة صغيرة من القماش؛ حتى يمكنهن استخدامها في تسميم الوحوش إذا ظهرت لهن" (Ford 1941: 35). وفي هذه الحالة، ترتبط قوى نجاسة الطمث بوضعها من حيث هي رمز لقوة الحياة التي تجرى معالجتها بحيث تحمي سلبيتها الحياة ذاتها.

إننا نرى أن هذه العلاقة الديالكتيكية بين القطبين السالب والموجب لقوة الطمث الرمزية توجد بشكل أكثر شيوعاً مما هو ملحوظ. ونقدم مثالاً على ذلك في شعب أسانتي في غانا، والذي حظى بدراسة جيدة ؛ فبناء على أطروحة راتراى (Rattray 1927: 74- 75، 271 ،234 ،211)، تجد نساء أسانتي الحائضات أنفسهن خاضعات لعديد من المحظورات، بعضها يرتبط بألم الموت الفورى. ومع ذلك، يمكن أن يستخدم الكهنة قوة نجاسة الطمث لتأكيد أمنهم. يصنع كهنة الأسانتي أصنام (كونكوما) من المكانس الملوثة بدماء الطمث، و" من المفترض أن الكاهن يكون آمناً دون أي تعويذة للحماية، شريطة أن يحمل معه كونكوما" (Rattray 1927:14).ويبدو المنطق بسيطاً: المواد القوية ذات القيمة السالبة، مثل دماء الطمث، يمكن معالجتها لاستخدامها في أهداف إيجابية، من جانب أولئك الذين يمتلكون ما يكفي من القوة الروحانية، التي تعكس التكافؤ وتجعله إيجابياً ومع ذلك، توضح حالة شعب الأسانتى وجود تعقيدات أخرى.

على الرغم من أن شعب الأسانتي يعتبر دماء الطمث نجاسة دون شك، وموضوعًا لـ" أحد المحظورات الكبرى والمميتة في أشانتي" (Rattray 1927: 13)، فإنهم يحتفلون بأول دورة شهرية للفتاة عبر طقوس خاصة ؛ حيث تقوم تلك الفتاة، من بين أشياء أخرى،

بالجلوس في مكان عام أسفل مظلة (وهى رمز عادة ما يتم الاحتفاظ به للملوك وغيرهم من أصحاب المقام الرفيع)، وتحصل على الهدايا والتهاني وتشاهد عرضاً للغنـاء والـرقص على شرفها (Rattray 1927: 69 -74). إذًا رمزية الدورة الشهرية تتسم بتعقيد شديد لدى شعب الأسانتي ؛ فدماء الطمث نفسها تسبب نجاسة شديدة (وخاصة بالنسبة لمذابح كنائس الأسلاف)، ومع ذلك يحتفلون بالفتاة عنـد أول دورة شـهرية، علاوة على اسـتخدام الكهنة لدماء الطمث تحقيقاً لأهداف إيجابية. وبين أفراد شعب أسانتي، كما هـو الحـال بين أفراد شعوب أخرى، نجد أنفسنا في عالم يتجاوز تمامًـا وجـود نمـوذج واحـد يعتـبر الـدورة الشهرية نجاسة.

ونحن نـرى أن هـذا التنـوع في المعـنى يرتبـط ارتباطـاً وثيقـاً بالتصـورات الأصـلية بشـأن الوظيفـة البيولوجيـة للـدورة الشـهرية في الـدورات الإنجابيـة للنسـاء. وعلى الـرغم من اختلاف الرمزية وفقًا لاختلاف الشعوب، فإن التصورات واسعة الانتشـار تركـز على الـدور الرمزي للدورة الشهرية في الخصوبة البشرية. وعندما توجد تلك الأفكار، فإنها تُضعف من استخدام نموذج نجاسة الدورة الشهرية البسيط.

الدورة الشهرية والحمل:

في العصور الوسطى، كان التفسير الأوروبي للبيولوجيا الـتي وضـعها أرسـطو يعتـبر دمـاء الطمث" مادة" يعطيها مـني الرجـل"شـكلاً"، ممـا يخلـق الجـنين (Wood 1981: 715-719). وفي هذا النسق، كانت زيادة دماء الطمث تبقى في الرحم لتوفـير الأسـاس اللازم لإفراز اللبن عند الولادة، ونجـد أن العناصـر الأساسـية لهـذه النظريـة الشـعبية البيولوجيـة بشأن الحمل والرضاعة واسعة الانتشار وموجودة في عديد من الثقافات التي تـرى أيضًـا، كما هو الحال في أوروبا العصور الوسطى، أن دماء الطمث تعتبر نجاسة.

وعلى سبيل المثال، نجـد أن لـدى شـعب بـاييلا في غينيـا الجديـدة نظريـة موسـعة بشـأن الحمل، حيث يعتـبرون دمـاء الطمث" ترتبـط" ببطء بـالمني الـذي يـدخل إلى الـرحم، من خلال تكرار عملية الجماع (Biersack 1983). (راجـع أيضًـا: Evans-Pritchard حـول شعب أراندا في السودان ؛ و (OFlaherty 1980: 42) حول الهند في القرن الرابع ؛ و (Laqueur 1986) حول أوروبا في فترة عصر النهضة). لقـد أعطى هنـود الموهـافي في كاليفورنيا الجنوبية منعطفاً إضافياً لهذه النظرية العامة؛ إذ اعتبروا دماء الـولادة" نوعـاً من الطمث الخارق، يطرد في وقت واحد جميـع دمـاء الطمث، المتراكمـة لعـدد من الـدورات الشهرية يبلغ عشر دورات" (Devereux 1950: 253)، ويعتبرون هذه الدماء نجسة مثل دماء الطمث.

إن مثل هذه النظريات الشعبية – وهي نظريـات عديـدة وواسـعة الانتشـار (راجـع: Ford 1945) (3) - تؤدى إلى تعقيد الجهود الرامية إلى تحليل رمزية الدورة الشهرية من زاوية نظرية النجاسة فحسـب، وفي الـوقت نفسـه إثـراء تلـك النظريـة بالمعلومـات. إن سـلبية الدورة الشهرية تصبح ملتبسة بالضرورة، إذا ما تم إدخال الدورة الشهرية ضمن العمليـات الإنجابية، وهي العمليات التي يجرى النظـر إليهـا على نحـو إيجـابي إلى حـد كبـير. وتشـير إرنشتين فريد ((Ernestine Friedl 1975: 29) إلى أن تكرار الدورة الشـهرية يمكن تفسيره باعتباره علامة على الموت، بقدر ما يتعلق الأمر بكونه علامة على عدم ميلاد حياة جديدة. وقد وجدت فريدل تفسيراً للمحظورات المتعلقة بالدورة الشـهرية وأفكـار نجاسـة

الطمث في العلاقة بين الدورة الشهرية والموت (للاطلاع على وجهة نظر مختلفة، راجـع: Gottlieb 1988).

ونحن نعـرض فرضـية أنـه حيثمـا يوجـد اعتقـاد بـأن الجـنين يتكـون من الطمث، توجـد محظورات قوية بشأن الدورة الشهرية وتأكيدات حـول النجاسـة. وهـو الأمـر الـذي يرتكـز على افتراض بأن تلك المحظورات والأيديولوجيات، تعكس فكرة تقول إن الدور المناسـب لدماء الطمث يكمن في تكوين حياة جديـدة، وأن تـدفق هـذه الميـاه خـارج حـدود أجسـاد النسـاء يُعـد علامـة على ضـياع فرصـة إنجـاب. إن فرضـيتنا تلقى الضـوء على ملاحظـة فوسلمان (Vosselmann 1935: 79) أن" هذه الدماء المفيدة دون شك... عندما تظل في الرحم، تفقد تلـك الصـفات (المفيـدة) بمجـرد مـا أن تبـدأ في الهـروب من الـرحم". وبهذه الطريقة.. فإن وجود المحظورات المتعلقة بالدورة الشهرية وأفكار نجاسة الطمث، بعيداً عن الإشارات إلى مبدأ نجاسة الأنثى كما كان يفترض عادة، يمكن أن تشـير بـدلاً من ذلك إلى نسق مفهومى معقد، يضم عناصر من البيولوجيا الشعبية مشكلاً الأساس لمعــنى المحظورات نفسها.

ويبدو أن هذه هي حالة ثقافة شعب سوازي، كما طرحت كوبر (Kuper 1947 ؛

راجع أيضًا Wright 1982 حول شعب نافاجو):" دماء الطمث تُعتبر جزءاً من الجنين الذي ينمو داخل الرحم وتدفق هذه الدماء يماثل سقوط الحمل" (Kuper 1947: 107). وتماشيًا مع فرضيتنا، يقول شعب سوازي إن دماء الطمث يمكن أن تلوث المحاصيل والماشية والبشر على السواء. ومع ذلك، تواصل كوبر قائلة (Kuper 1947: 107): في مواقف بعينها... لا تكون دماء الطمث تدميرية، بل تُعتبر رمزاً للحياة أو بالأحرى قوة الحياة ؛ وبالتالي فإن عودة الدورة الشهرية للمرأة بعد الولادة"يطهرها" ويُمكنها من معاشرة زوجها مرة أخرى، وبعد موت في محيط الأسرة، لا ينبغي أن يعاشر الرجل زوجته إلا بعد أن تحيض.

في هذه الحالة، تقوم الدورة الشهرية بدورين في آن واحد: النجاسة والتطهر:" إن الفعل" يغسل" أو"يطهر بعد المـوت" هـو تعبـير اسـتعاري يـدل على الـدورة الشـهرية. إن تـدفق الدماء ينجس النسـاء، ولكنـه يطهـرهن بعـد المـوت أو الحمـل" (Kuper 1947: 107). (هناك فهم مواز نجده في بعض تعليقات الحاخامات بين اليهود ذوى العقيدة الجامدة، كما هو الحال في الآية التي وردت في التلمود، وتقول إن الدورة الشهرية جيـدة للنسـاء بمثـل ما الخميرة جيدة للعجين – (Volsselmann 1935: 121 اقتباس من).

إن فرضـيتنا يمكن أن تفسـر جـزءاً معينـاً من تلـك الحـالات الـتي تطـرح نجاسـة الطمث، وبالطبع ليس كلها؛ أي إن فرضيتنا يجب أن تفسر تلك المجتمعات الـتي توجـد فيهـا فكـرة اعتبار الطمث نجاسة وتكوين الجنين من الطمث. ونأمل أن يواصل باحثون آخرون السعي في هـذا الاتجـاه، ويتطلب الأمـر من هـؤلاء البـاحثين دراسـة التصـورات الأصـلية بشـأن العمليات البيولوجية.

الهوامش

فصل من كتاب:

Gender in Cross - تحريـر كـارولين بريتيـل وكـارولين سـارجنت (New Jersey : Cultural Perspective Prentice Hall، 1997

(1) التقاليد المسـيحية ليسـت سـلبية بالكامـل في نظرتهـا للـدورة الشـهرية. يُقـال، على سـبيل المثـال، إن المسـيح قـد عـالج امـرأة من" الطـاعون" من خلال" نزيـف من الـدم" استمر 12 عامًا وقد" تعافت" (29- 25 :Mark 5)، وبناء على مارك، حدثت تلك الواقعة بين قيام المسيح بطرد" الأرواح غير الطاهرة" و" الشـيطان" من الممسـوس (:Mark 5 19- 1)، وإعادته من الموت ابنة جيروس (43 – 35 ،24- 23 :Mark 5)، ومع ذلك، هناك تأكيد أن ابنة جيروس" كانت تبلغ من العمر 12 عامًا، ومـع (24 :Mark 5)، وإلى جـانب السنوات الـ 12 من عسـر الطمث لـدى امـرأة مريضـة. وسـن الفتـاة - مـع اقـتران ذلـك بالإشارات اليهوديـة – المسـيحية الأخـرى إلى سـن المـرأة عنـد أول دورة شـهرية – فـإن المسيح قد أعاد ابنة جيروس إلى الحياة وهي امرأة كاملة؛ أي إن"الحياة" في هذه الحالـة تعـادل إيجابيًـا أول دورة شـهرية (الاتصـال الشخصـي ،Jorunn Jacobson Buckley 1984)

وقد يوجد الالتباس مطمورًا في أسلوب حديث الغربيين عن الـدورة الشـهرية. في دراسـة مبكرة حول تخفيف التعبـير عن الـدورة الشـهرية، في مختلـف اللغـات الأوروبيـة، وجـدت جـونى (Joffe) أن مثـل هـذه التعبـيرات تقـع داخـل خمس فئـات من الاسـتعارة: الـزمن، واللون، والـزوار، والأشـخاص الآخـرين، والإعاقـة (188:ـ 1948)، وتـدرس حاليًـا تـيرانس هيس (لا يوجد تاريخ،Terence Hays) هذا الموضوع، وإذا ما أدمجنـا دراسـتها بدراسـة جوني، يمكن القـول بـأن نتـائج هيس الأوليـة توضـح أنـه في اللغـة الإنجليزيـة وغيرهـا من اللغات الأوروبية تُعـبر النسـاء عن مختلـف تصـوراتهن حـول الـدورة الشـهرية، باسـتخدام عبارات لطيفة مخففة.

(2) لا تتعلق فكرة المـادة المشـتركة بتحليـل بعض عـادات الطمث فحسـب، مثـل القيـود والطقوس المشتركة بين الزوج والزوجة، وإنما ترتبط أيضًـا بـأنواع أخـرى من المعتقـدات المتعلقة بالدورة الشهرية. وتنتشر الأيديولوجية الـتي تطـرح أن دمـاء الطمث موروثـة من الأم؛ خاصة في المجتمعات الأموية. ومع ذلك، فقد أشارت كل من ماري دوجلاس (Mary Douglas 1969) رويات ماجاني،(Wyatt MacGaffey 1969)إلى أن الاعتقاد بالوراثة لا يقتصر على دماء الدورة الشهرية بل ودماء العـروق أيضًـا، وأن تلـك المعتقـدات ليسـت محدودة بالمجتمعات الأموية. ونعتقد هنا أن موضوع المـادة المشـتركة – وهـو موضـوع لم يحظ بقدر كاف من الدراسة - يرتبط بمجموعة متنوعة من الأفكار المتعلقة بتكوين الجنين ومذكورة أدناه.

(3) يقدم فورد (Ford، 1945: 44- 46) تسعة أمثلة لمجتمعـات، تعتـبر الجـنين يتكـون كاملاً أو جزئيًا من دماء الطمث. ويطرح كـل من ريتشـاردز (Richards 1950: 222 – 223) وويلسون (M. Wilson 1957: 229) أن تلك النظرة توجد في مجتمعات تعتقـد

في النسب الأموى. لكننا، تماشيًا مع دوجلاس وماجفى (راجع الهامش 2)، نجـد دليلاً على هذه الفكرة مقترنًا بالنسب الأبوى أيضًا، كما هـو الحـال بين شـعوب أزادي في السـودان، وكواوما في غينيا الجديدة، ولبشا في التبت ومنغوليا ((Ford 1945: 44.

المراجع

Ahern, Emily Martin. 1975. “The power and pollution of Chinese Women. “ In Women and the Family in Rural Taiwan, M. wolf and R. Witke, eds., pp. 193-214. Palo Alto: Stanford University Press

Balzar, Majorie Mandelstam. 1981. “Rituals of gender identity: Markers of Siberian Khanty ethnicity, status and belief. “ American Anthropologist 83: 850-867.

Biersack Aletta. 1983. “Bound blood: Paiela “ conception” theory interpreted. “ Mankind 14:85-100.

Bruner, Edward M. and Victor W. Turner, eds. 1986. The Anthropology of Experience, Urbana: University of Illinoise Press.

Buckley, Thomas. 1988. “Menstruation and the power of Yurok women.” In Blood Magic: The Anthropology of Menstruation, Thomas Buckley and Alma Gottlieb, eds., pp. 187-209. Berkeley: University of California Press.

Bulmer, Ralph. 1967,” Why is the cassowary not a bird: A problem in zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands.” Man 2:5-25.

Devereux, George. 1950. “The psychology of feminine genital bleeding.” International Jornal of psych-Analysis 31: 237-257.

Douglas, Mary. 1966. Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London Routledge & Kegan Paul.

Douglas, Mary. 1968, “The Relevance of tribal studies.” Journal of psychosomatic Research 12: 21-28. Reprinted as “Couvade and menstruation: the relevance of tribal studies.” In Implicit Meanings, M. Douglas, ed., pp. 60-72. London: Routledge & Kegan Paul,

Douglas, Mary. 1969. “Correspondence: Virgin Birth. “ Man 4: 133-134.

Douglas, Mary. 1970. Natural Symbols. London: Barrie & Rockliff.

Douglas, Mary. 1972. “Self-evidence.” The Henry Myers Lecture Procceeding of the Royal Anthropological Institute for 1972: 27-43. Reprinted in Impilcit Meanings, M. Douglas, ed., 276-318. London: Routledge & Kegan Paul.

Drukheim, emile. 1897. “La prohibition de l’inceste et ses origins. “ L’Annee Sociologique 1: 1-70.

Durkheim, Emile. 1897. “The elementray forms of the religious life, trans. Joseph Ward Swaen. London: George Allen & Unwin. (Original publication: Les formes elementaires de la vie religieuse, Le systeme totemique en Australie. Paris: F. Alcan, Travaux de l’Annee Sociologique, 1911).

Evans-Pritchard, E. E. 1932. “Heredity and gestation as the Zande see them. ” Sociologus 8: 400-413.
Ford, Clellan. 1941. Smoke from their fired. New Haven: Yale University Press.
Ford, Clellan. 1954. Comparative Study of Human Reproduction. New Haven: Yale University Press
Friedl, Ernestine. 1975. women and Men: An Anthropologist’s View. New York: holt, Rinehart & Winston.
Gottlieb, Alma. 1988. “Menstrual cosmology among the Beng of Ivory Coast. ” In Blood Megic: The Anthropology of Menstrution, Thomas Bukley and Alma gottlieb, eds., pp. 55-74. Berkeley: University of California Press.
Gottlieb, Alma. 1990. “ Rethinking Female pollution: The Beng Case (Cote d’Ivoire).”
In Beyond the Second Sex: Essays in the Anthropology of Gender, Peggy Sanday, ed., pp. 113-138. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Hammond, Dorothy and Alta Jablow. 1976. Women in Cultures of the World. Menlo Park, CA: Benjamin Cummings.
Hays, Terence E. n.d. Menstrua; Expressions and Menstrual Attitudes. Unpublished manuscript.
Jette, A. Julius. 1911. “On the Superstitions of the Ten’a Indians (middle part of the Yukon Valley, Alaska.)” Anthropos 6: 95-108, 241-259, 699-723.
Joffe, Natalie F. 1958. “The Vernacular of Menstrution. “ Word 4 (3): 181-186.
Kharrazi, Lily. 1980. “State of Soparation: Syrian Jewish women and menstruation. “National women’s Anthropology Newsletter 4, no. 2: 13-14, 27.
Kirksey, Matthew. 1984. “Dying, “ Grassroots 1974 (Southern Illinois University at Carbondale), 32-35.
Kuper, Hilda. 1947. An aristocracy: Rand among the swazi. London: Oxford University Press for the International African Institute.
Ladurie, Emmanual Le Roy. 1979. Montaillou: The promised land of error. New York: Random House.
Laquer, Thomas. 1986. “Organism, generation, and the politics of reproductive biology. “ Representations 14 (Spring): 1-41. “Special Issue: Sexuality and the Social Body in the Nineteenth Century. “
Lincoln, Bruce. 1975. “The religious significance of women’s sacrifiction among the Tiv. “ Africa 45:316-326.
MacGaffey, wyatt. 1969. Corredpondence: Virgin Birth. Man 4: 457.
Mauss, Marcel. 1979. “Body techinques. “ In Sociology and psychology, Essays by Marcel Mauss, trans. Ben Brewster, 95-123. London: Routledge & kegan Paul. (Original French publication 1935).

Meggitt, Mervyn J. 1964. “Male female relationships in the Highlands of Australian New Guinea. “ American Anthropologist 66, no. 4, pt. 2: 204224.
Niangoran-Bouah, Georges. 1046. la Division du temps et le calendrier ritual des peoples lagunaires de Cote-d’Ivoire. Paris: Institut d’Ethnologie,
Novak, Emil, M. 1916. “The superstition ans folklore of menstruation. “ Johns Hopkins Hospital Bulletin 27, no. 307: 270-274 (26 September).
O’Flaherty, Wendy Doniger. 1980. Women, androgynes, and Other Mythical beasts. Chicago: University of Chicago Press.
Ortner, Sherry B. and Harriet Whitehead. 1981. “Introduction: Accounting for sexual meanings.” In Sexual Meanings, S.B. Ortner and H. Whitehead, eds. pp. 1-27. Cambridge: Cambridge University Press.
Paige, Karen Ericksen and Jaffrey M. Paige. 1981. The Politics of Reproductive Ritual. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
Poole, Fitz John porter. 1982. “The ritual forging of identity: Aspects of person and self in Bimin-Kuskusmin male initiation.” In Rituals of Manhood, G.H. Herdt, ed., pp. 9-154. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
Rattray, R.S. 1927. Religion and art in Ashanti. Oxford: Clarendon Press.
Richards, Audry I. 1950. “Some Types of Family Structure amongest the Central Bantu.” In African Systems of
Kinship and Marriage, A.R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, eds. London: Oxford University Press.
Riviere, peter G. 1974-1975. “Couvade: A problem rebord. “ Mnn 9: 423-435; 10: 476.
Rosaldo, Michelle Zimbalist and jane Monning Atkinson. 1975. “Man the hunter and woman: Metaphors for the sexes in ilongot Magical spells.” In The interpretation of Symbolism, Roy willis, ed., pp. 43-75. London: J.M. Dent & Sons, Ltd. ; New York: John Wiley & Sons.
Sanday, Peggy. 1981. Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality. Cambridge: Cambridge University Press.
Silberbauer, George B. 1963. “Marriage and the girl’s puberty ceremony of the G/Wi Buchmen. “ Africa 33, no. 4: 12-26.
Tambiah, S.J. 1969. “Animals are good to think and good to Prohibit. “ Ethnology 8, no. 4: 423-495.
Thompson, Catherine. 1985. “The power to pollute and the power to preserve: perceptions of female power in a Hindu village. “ Social Science and Medicine 21, no. 6: 701-711.
Turner, Victor. 1969. The Ritual process: Structure and Anto-Structure. Chicago: Aldine.

Vosselmann, Fritz. 1935. “La menstruation: Legendes, coutumes et superstitions. “ Lyon: Faculte de Medicine et de Pharamacie de Lyon. Annee Scolair 1935-1936, no. 23. These de Docteur en Medicine.
Weiner, Annette B. 1976. Women of Value, Men of Reknown: New Perspectives in Trobriand Exchange. Austin: University of Texas Press.
Wilson, Monica. 1957. Rituals of Kingship among the Nyakyusa. London: Oxford University Press.
Wolf, Margery. 1972. Women and the family in rural Taiwan. Stanford: Stanford University Press.
Wood, Charles T. 1981. “The doctors’ dilemma: Sin, salvation, and the menstrual cycle in medieval thought” Speculum 56: 710-727.
wright, Anne. 1982. “Attitudes towards childbearing and menstruation among the Navajo. “ In Anthropology of Human Birth, Maragarita Artschwager Kay, ed., pp. 377-394. Philadelphia: F.A. Davis Co.

Yalman, Nur. 1964. “Sinhalese healing rituals”. Journals of Asian Studies 23: 115-150.

الوأد في اللغة والمعاجم العربية

عرض: هالة كمال

يأتى كتاب د. محمد فكرى الجزار وعنوانه"معجم الوأد: النزعة الذكورية في المعجم العربي (في تحليل الخطاب المعجمي)" (1) ليلقي بنقاط ضوء على نماذج للتحيز الجنسي في اللغة العربية, ويقع الكتاب في 147 صفحة من القطع المتوسط, ويتكون من أربعة أقسام, إضافةً إلى المقدمة والخاتمة.

ويتضح من مقدمة المؤلف أنه يستعين بمنهج اللسانيات الإثنولوجية (Ethno-Linguistics) جامعاً ما بين علوم اللغويات وعلم الاجتماع والإثنوجرافيا جنباً إلى جنب مبادئ علم النفس, في إطار صورة استعارية ترى البحث في اللغة بمثابة عملية تنقيب أركيولوجية. ويستهل محمد فكرى الجزار كتابه مشيراً إلى هشاشة وسطحية التحديث, الذي خضعت له المجتمعات العربية، في ظل مؤسسات اجتماعية خاضعة للسلطة السياسية، ومؤكداً دور الذهنية البدوية في الترسيخ لدونية المرأة، قائلاً:" في زعمي أن مركز الخلل الاجتماعي هو الذهنية البدوية التي لم تزل مستقرة في اللاوعي العربي، توجه السلوك وتضبط حركة الفكر، وتتحكم - عمومًا - بالوعي.

ولا شيء يمكنه أن يفضح هذه الذهنية ويكشف مجموع تعقيداتها والتباساتها من وضعية المرأة فيها، هذه الوضعية الدونية والمتخلفة والتي يستمد منها الرجل فوقيته / سلطته كذات، ووحدانيته ككينونة" (ص12- 13) (2). ويرى الكاتب أن تلك الذهنية البدوية بما تحمله من تمييز ضد النساء ترسخت، وامتدت لتتجاوز مجتمعات البداوة منتشرة بانتشار اللغة العربية، التي ظلت محتفظة بالقيم الثقافية والمعرفية البدوية.

ويؤكد محمد فكرى الجزار أهمية دراسة اللغة العربية دراسة لسانية إثنولوجية؛ حيث يرى أنها على المستوى اللغوي"قادرة على وضع لغتنا العربية في إطارها الإنساني". أما على المستوى الاجتماعي فهي تجعل المجتمع مركزاً للدراسة وتحرره من قيود اللغة؛ حيث" تعيد للذات اللغوية حق الفعل الإبداعي الحر في لغتها" دون تقييد اللغة بسلطة الماضي. أما على المستوى الثقافي، فإن علم اللسانيات الإثنية يمثل منهجاً يكشف عن" اللغة كأداة للوعي وحاملة له" (ص14- 15) ؛ فإذا كانت اللسانيات الإثنية في منهج البحث الذي يتتبعه المؤلف، فإن مادة بحثه لا تركز على لغة الحياة اليومية، وإنما يوجه اهتمامه إلى دراسة المعاجم العربية. ويعرف المؤلف المعجم باعتباره" كتاب التصورات الذهنية لجماعة إثنية ناطقة به في فترة زمنية، أهم ما تتميز به هو قابليتها للتحقيب الزمني" (ص 15). ولكنه يتساءل عن مدى إمكانية تطبيق صفة الوثائقية على المعجم، حيث إن من خصائص الوثيقة ما يدل على سياقها الزماني، في حين خضع اللغويون العرب للوهم الأسطوري" بالأصل الميتافيزيقي للغتهم" (ص15)، وتجنبوا أية إشارات تاريخية.

ويرى المؤلف أن المعجم اللاتاريخي للغة العربية قد أدى إلى عدد من الظواهر، من أهمها سيادة التصورات الميتافيزيقية فيما يتعلق بأصل اللغة العربية، وفـرض القيـود على تطـور اللغة باعتبار أي تغير لغوى خطأ، وميلاد اللهجات العاميـة جنبًا إلى جنب، ولكن أقـرب إلى حياة الناس اليومية، وأخيراً أدى تحنيط المعاجم إلى رسوخ الثقافة البدوية حتى في الذات الحضرية العربية.

ويستنتج المؤلف من ذلك كله وجود بعد وثائقي في المعاجم العربية ؛ بحيث يرتبط سـياقه التاريخي بمرحلة حضارية بعينها وهي الطـور البـدوي. ويشـير الكـاتب إلى خطـورة فـرض التصورات الذهنية البدوية على مجتمع لغوى (كالمجتمع المصرى) لم يمر تاريخياً بـالطور البدوي، ويستخدم مع ذلك لغة قائمة على التصور البدوى للحياة، وهي ظـاهرة تـؤدى كمـا يـرى المؤلـف إلى حيـاة تحمـل" فصـامًا سـيكولوجيًا ومعرفيـاً واجتماعيـاً بين شخصـيتها الحضارية ومعجمها البدوي" (ص 18). وهكذا يفسر المؤلف أهمية الدراسة الإثنية للمعجم العربي؛ بغية الكشف عن العناصر البدوية المتغلغلة في اللغة العربية، مـع التركـيز تحديـدًا على التصورات الخاصة بالرجل والمرأة.

يتناول القسم الأول من الكتاب المعجم" فوق - جنسي"، ويحلل فيه محمد فكـرى الجـزار نماذج لمفردات، وردت في معجم" لسان العـرب" لابن منظـور، مركـزاً هنـا على مـا هـو" فوق – جنسي" أي الخصائص المشتركة بين الرجل والمرأة، ومفردات المعجم الـ"فـوق - جنسـي" هي"إنسـان - بريـة - بشـر - خلـق - ورى..."، وحين يحلـل المؤلـف التعريفـات المعجمية للفـظ" إنسـان"، كمـا ورد في لسـان العـرب لابن منظـور، يكشـف عن الخلـط المنهجي، الذي وقع فيه ابن منظور ومن نقـل عنهم، حيث اعتمـدوا جميعًـا أسـلوب النقـل والروايـة، دون بحث ودراسـة ومقارنـة بين الكلمـة العربيـة، وغيرهـا من اللغـات السـامية كاللغة العبرية والآرامية والسريانية والآشـورية، الـتي تشـترك جميعـاً في أصـلها السـامي. ويؤكد المؤلف العلاقة بين الألفاظ والمعاني في التعبير عن العالم الاجتماعي، الـذي تنتمي إليه، مشيراً إلى أن اشـتقاق كلمـة"الإنسـان" من" الإنس" تم على أسـاس قاعـدة ثنائيـة، تتضمن" الحضـور - الغيـاب" ممثلـة، كمـا يـذكر المؤلـف في" حضـور الرجـل في الصـيغة المذكرة لكلمة إنسان وغياب المرأة عنها، ولا ينسى المعجم التنبيه على هذا الغياب قـائلاً" ولا يقال إنسانة" (ص 32)، ويدلل محمد فكـرى الجـزار على تحـيز اللغـة وإلحـاق المعـنى المؤنث بالصيغة المذكرة ؛ بحيث يتخذ لفظ" إنسان" الصيغة المذكرة دون اشـتقاق للفـظ نفسه في صيغته المؤنثة، ومن هنا تعتبر المعاجم استخدام الصيغة المؤنثة"إنسـانة" (كمـا ترد في العامية) خطأً لغوياً.

وفي هذا السياق، يؤكد المؤلف ضرورة تحرير اللغة العربية من النظـرة الذكوريـة للعـالم، ويبين أنه على الرغم من اقتصـار المعجم على الصـيغة المـذكرة" إنسـان"، إلا أن الـوعي اللغوى الاجتماعي قـد خـرج عن قيـود المعـاجم المعـبرة عن المجتمـع البـدوى، فنجـد في العامية تعبيراً عن تواؤم اللغة مع الواقع الاجتماعي، الذي يعي الوجود المسـتقل للنسـاء لا باعتبــارهن مجــرد ملحقــات بالرجــال، ومن هنــا قــامت العاميــة باشــتقاق الصــيغة المؤنثة"إنسـانة" وشـيوع اسـتخدامها على الـرغم من عـدم اعـتراف المعجم بصـحتها. إن الازدواجية اللغوية بين الفصحى والعامية إنما تعـبر عن تحجـر الفصـحي، من خلال التقـنين المعجمي لألفاظها النابعة أساساً من مجتمع البـداوة بمـا فيـه من مركزيـة ذكوريـة تكتفى بإلحاق النساء بالرجال، في حين تعكس العامية مرونة لغوية، تتشكل وتتغير بما يتلاءم مـع الواقع والتطور الاجتماعي، من منطلق أن اللغة إنما هي نتاج للمجتمـع ومـرآة معـبرة عن العالم الاجتماعي وتصوراته.

وحين يتناول المؤلف كلمة"الخلق" كما وردت في المعجم العربي، يعود فيؤكد أن"اللغة إشارة رمزية صوتية إلى واقع خارجها" (ص 35). ومن هنا يرى أن كلمة"الخلق" هي في الأساس ذات مرجعية طبيعية، فيعيب على ابن منظور اعتماده الاساسي على المرجعية الدينية، حين يستهل"مادة خلق" في معجمه بشرح ديني رابطًا الديني باللغوي.

أما كلمة"البرية" فيتم تعريفها في المعجم بأنها تشير إلى الخلق، ومشتقة من كلمة"برأ" فتنطقها قريش"بريئة" في حين ينطقها عامة العرب" برية" دون همزة اشتقاقًا من"البرى" أي التراب، ويوضح المؤلف أن اختلاف مصدر الاشتقاق بين العرب من ناحية وقريش من ناحية أخرى، إنما يرجع إلى اعتماد قريش على المرجعية الدينية وبالتالي اشتقاقهم الكلمة من فعل الخلق الإلهي" برأ"، بدلاً من أحد عناصر الطبيعة"البرى".

وينهى المؤلف تحليله للمعجم" فوق جنسى" بكلمة" بشر"، التي يتم إحالتها في المعاجم إلى مرادفات أخرى، مثل:" خلق" و" إنسان" بما تحمله تلك الصيغ المذكرة جميعها من دلالة على الرجل أساساً وعلى المرأة إلحاقاً واستثناءً. ويتناول المؤلف" مادة بشر" في المعاجم، مركزاً على ثلاثة محاور: الصيغة المذكرة والدلالة المعجمية والتفاعل الاجتماعي ؛ فيرى محمد فكرى الجزار أن المعجم يؤكد"تذكير كافة الصيغ الدالة على النوع الإنساني، والتنبيه على عدم جواز تأنيثها" (ص39 -40).

أما من حيث الدلالة المعجمية، فإن الصيغة المذكرة (البشر) تشير إلى النوع الإنساني، في حين تشير الصيغة المؤنثة (البشرة) إلى جزء من الجسد الإنساني (الجلد) وهو ما يفسره المؤلف من منطلق تعبير اللغة عن مجتمع البداوة، الذي يرى في الذكورة قيمة وفي الأنوثة وظيفة. وحين ينتقل المؤلف إلى محور التفاعل الاجتماعي، نراه يقدم قراءة رموزية ذكورية للمحورين السابقين من خلال كلمة أخرى مشتقة من" مادة بشر"، وهي"مباشرة الرجل امرأته" بما يحمله ذلك من إشارة إلى التقاء الرجل بالمرأة، مع الاحتفاظ بموقع الرجل كفاعل وموقع المرأة كمفعولٍ بها (ص 41).

وينتقل محمد فكرى الجزار في القسم الثاني من الكتاب متناولاً المعجم"جنس - تمييزي"، والذي يشير إلى التمييز اللغوى بين صيغتي التذكير والتأنيث، مؤكداً أن ذلك التمييز أو الاختلاف، إنما هو اختلاف مزعوم يحافظ ويرسخ للمركزية الذكورية. وحين يعيب المؤلف على المعجم مركزيته الذكورية وتمييزه الوهمي بين المذكر والمؤنث.. فإنه لا ينفى الاختلاف البيولوجي القائم بين الرجال والنساء، مؤكداً أن الذكورة والأنوثة هي خصائص بيولوجية طبيعية، وإنما ما يميز تاريخ البشرية هو بعده الثقافي الذي استولى الرجل على صياغته" رافعاً اختلافه بيولوجيًا" عن (المرأة) إلى مستوى التمييز القيمي. وكانت اللغة، في هذا الصدد، الأداة الرمزية المثلى لكل من الأيديولوجيا والعنف الذكوريين" (ص 59).

ويتناول المؤلف في هذا الفصل أربعة نماذج لمقابلات بين صيغ المذكر والمؤنث، يبدأها بالمقابلة بين" الذكر - الأنثى" ؛ حيث يكشف عن تعدد الصيغ الصرفية من"ذكر"، والتي تشير إلى الشدة والقوة والصلابة والشجاعة والمتانة والغلظة والصرامة وهي صيغ تحمل دلالات قيمية، في حين ترتبط الصيغ المشتقة من" أنثى" بالأرض المنبتة والبلد السهلة ؛ تأكيداً لدلالاتها الطبيعية التي أساسها اللين. ويخلص المؤلف إلى أن علاقة الذكر بالأنثى لا تتخذ شكلاً اجتماعيًا، بل ترسخ لعلاقة الرجل بالمرأة في إطار الفاعل والمفعول به، بما تحمله الذكورة من دلالات قيمية والأنوثة من دلالات طبيعية، تتطابق فيها الأنثى بالأرض.

وحين ينتقل المؤلف إلى ثنائية"مـرء - مـرأة" يعـود ويؤكـد انفـراد الرجـل" المـرء" بـالنوع الإنساني، في حين يتم اشتقاق المرأة باعتبارها"ملحقاً شيئيًا بهذا النوع" (ص 67). ويتبدى التمييز القيمي في دلالات الصيغ المشـتقة من المـرء والمـرأة، حيث يشـير محمـد فكـري الجزار إلى أن المروءة هي قيمة يعرفها ابن منظـور ؛ بوصـفها" كمـال الرجوليـة" مضـيفاً إليها خاصية"الإنسانية" (ص 68)، بينما نجد أن كلمة" مـراءة" المشـتقة من"مـرأة" تشـير إلى اللذة والفائدة والطعام.

ويستشهد المؤلف بنزعة المعـاجم إلى سـلب المـرأة دلالاتهـا القيميـة، مستشـهداً بإحـدى نوادر ابن الأعرابي حين يربـط بين الصـدق والرجولـة على لسـان ابن منظـور:"وحكى ابن الأعرابي أنه يقال للمرأة: إنها لإمـرؤ صـدق، كالرجـل" (ص 69)، وذلـك باسـتخدام صـيغة التذكير (امرؤ صدق) بدلاً من تأنيثها (امرأة صدق) عند الإشارة إلى صدق امرأة، كما لو كانت قيمة الصدق حكراً على الرجال، وحين تمارس المرأة الصدق تتم الإشارة إليها لغويًا بصيغة المذكر !

أما بالنسبة لكلمة"رجل" فهي بلا مقابل، حيث ينفى المؤلف كونهـا مقـابلاً لكلمـة"امـرأة"، التي تقابل كلمة" مرء" لغويًا. وكلمة" رجـل" تحمـل دلالات بيولوجيـة واجتماعيـة ؛ لتنتقـل بالطفـل الـذكر إلى مرحلـة الانتمـاء إلى السـلطة الذكوريـة. ومن ناحيـة أخـرى نجـد أن كلمة"نساء" هي الأخرى بلا مقابل، وتأتي في صيغة جمـع لا مفـرد لـه، مـع أن ابن منظـور يعرف في معجمه النساء والنسوة والنسوان باعتبارها" جمع المرأة عن غير لفظـه"، وهـو ما يعقب عليه محمد فكـرى الجـزار بقولـه إن ذلـك التعريـف (أي أن"النسـاء": هي جمـع لكلمة"امرأة") إنما يقع في باب تزييف للظاهرة اللغوية الخاصـة بوجـود كلمـة في صـيغة الجمع، مع عدم وجود مفرد لغوى لها. ويفسر المؤلف غياب الاشتقاق هنا مع وجود المفرد بلا جمع (امرأة)، ووجـود الجمـع بلا مفـرد (نسـاء) بموقـع المـرأة في إطـار السـلطات الذكورية ببعديها الاجتماعي والثقافي، فهي امرأة فيمـا يتعلـق بسـلطة الرجـل الاجتماعيـة عليهـا كـامرأة (من واقـع سـلطة الـزواج أو القرابـة)، في حين تنظـر السـلطة الثقافيـة للمجتمع الذكوري إلى المرأة، لا باعتبارها ذاتاً مفردة مستقلة، وإنما يتم الإشـارة إليهـا في صيغة الجمع (النساء) الذي لا مفرد له (ص76).

أما الجزء الثـالث من الكتـاب فيتنـاول المعجم" تحت - جنسـي" أو" النسـالي" ؛ أي الـذي ينظر إلى التدرج في المنظومة القيمية الاجتماعية، بـالنظر إلى تحـول الرجـل إلى زوج ثم أب، وتحـول المـرأة إلى زوجـة ثم أم. ويلاحـظ المؤلـف أن كلمـة" زوج" تسـتخدم لكلا الجنسين ؛ أي إن الرجل" زوج" والمرأة" زوج، مستشهداً بابن منظـور:" والـزوج: المـرأة، والزوج: المرء" (ص88). أما الكلمة التي ينفرد بها الـزوج الـذكر فهي كلمـة"بعـل" والـتي يشرحها ابن منظور كالآتى:" وإنمـا سـمى زوج المـرأة بعلاً، لأنـه سـيدها ومالكهـا... وبعـل الشيء: ربـه ومالكـه"، ويضـيف المؤلـف بعـداً إضـافيًا مشـيراً إلى علاقـة اللفـظ بمجتمـع البداوة، حيث كان عرب ما قبل الإسلام يعبدون إلهًا اسمه"بعل" (ص90)، كمـا يشـير إلى تاريخ الكلمة في اللغات القديمة ؛ موضحاً أن" البعل" يجمع بين معاني الربوبيـة والزوجيـة والسلطة، فهو السيد والرب والزوج في اللغات السـامية كالعربيـة والآشـورية والسـريانية والعبرية (ص92).

وحين ينتقل المؤلـف إلى كلمـة" الأب" في معجم ابن منظـور، مشـيراً إلى أن معناهـا هـو الوالد، إلا أنه يلفت أنظارنـا إلى أن مثـنى كلمـة الأب هـو"الأبـوان"؛ متضـمنة كلًا من الأب

والأم، كما يضيف جانبًا آخر بالنظر إلى اللغات السامية حيث يستخدم"الأب" في الصلاة المسيحية تعبيراً عن الرب أي الله. وهكذا تتداخل الربوبية بالأبوة، فالآب الإله هو رب الناس، والأب الوالد هو رب الأسرة. أما كلمة" أم" فتقترب من كلمة" الأمة" أي العبدة، بما يحمله ذلك من معاني العبودية والدنس.

ويرى المؤلف أن التمييز بين الأب والأم يمتد ليؤسس للتمييز الـ" تحت - جنسى" بين الابن والابنة ؛ حيث يشير إلى أن كلمة" ابن" هي امتداد لكلمة" أب"، في حين تأتى كلمة" ابنة" امتداداً يضاف إليه صوت التأنيث، مع الفارق في أن كلمة" ابن" هي أصل لغوى غير مشتق، في حين تتحدد علاقة الطفلة بوالدها، من خلال كونها صيغة مؤنثة للابن (ص 98).

ويختتم محمد فكرى الجزار هذا الجزء، متناولاً علاقة البنت والمرأة بظاهرة القربان البدوى ممثلاً في الوأد. ويعود المؤلف إلى عالم الأساطير الجاهلية مشيراً إلى أن كلمة" وأد"، مشتقة من الإله" ود" وهو إله القمر (وأن كلاً من" ود" و"وأد" اسمان لصنم عبده عرب الجاهلية من قبيلتي كلب وقريش) ؛ مما يوحي بأن وأد البنات في الجاهلية كان يتم من منطلق تقديمهن قرباناً للإله، عن طريق دفن البنت في رمال الصحراء المقمرة (ص 104).

ويحدد المؤلف الفارق بين الأساطير التفسيرية والتبريرية قائلاً" أن الإبداع الإنساني للأساطير ينزع منزعين حسب طبيعة الاجتماع الإنساني، فالمجتمع الحضري (المديني) يصنع أساطيره بهدف حيازة معرفة عن العالم الذي يقيم فيه باستقرار، أما المجتمع البدوى (المرتحل وغير المستقر) فإنه يصنع أساطيره لتبرير نظامه كمجتمع" (ص105).

وإذا كان الوأد هو قتل للإناث بتقديمهن قرابين للإله، عن طريق دسهن في رمال الصحراء، فإن تقديم القرابين من الذكور ممثلة في النذور لم تتخذ شكل الوأد، بل الذبح مع إمكانية افتداء الذبيح بقربان بديل من خارج النوع الإنساني مع" جواز استبدال القربان الحيواني بالقربان البشري في حالة الذكور، وعدم جوازه في حالة الإناث" (ص106)، بحيث تحل الإبل أو الخراف محل الذكور، بينما يظل الوأد مصير الإناث على سبيل القرابين، باعتبار الذبح والوأد ممارسة اجتماعية ذات أبعاد أسطورية، تختلف عن غيرها من الممارسات، التي كانت تتم لأسباب اقتصادية من قتل للأطفال"خشية إملاق".

ويأتى القسم الرابع والأخير من الكتاب بعنوان" فوبيا الأنوثة أو الرجل المريض"، فيستهله المؤلف مؤكداً دور الرمز في حياة الإنسان وعلاقته التبادلية بالواقع، فهو من ناحية يعكس تصورات الناس عن حياتهم، وفي الوقت نفسه يفرض عليهم تصوراتهم تلك. ويرى أن العنف الرمزي هو" أخطر صور العنف، وأشدها فعاليات، وأكثرها خفاء، نظراً لتغلغل الرمز في حياة الإنسان، وعلى كافة أصعدتها الظاهر منها والباطن" (ص 113)، مشيراً إلى أن اللغة أصبحت أكثر المنظومات الرمزية الاجتماعية تشدداً" يوم نسى (الإنسان) أن المعنى اللغوى محض مجاز عن مقاصده، معتبراً إياه حقيقة يمكنها أن تخلق، بشروطها، مجازها... يوم تحولت اللغة إلى أداة للقولبة المجتمعية" (ص 114).

ويرى محمد فكرى الجزار أن السيادة الذكورية هي وليدة الصدفة التاريخية، ومن هنا كان قلق الرجل على مكانته، والذي يصل إلى درجة فوبيا الأنوثة والخوف من فقدان تلك

السلطة. إن خوف الرجل من فقدان سلطته الجنسية والثقافية المطلقة على المرأة هو الدافع، الذي يجعله يستخدم الرمز والثقافة والمعرفة لضمان تمتعه بالسيطرة المطلقة.

ويرجع المؤلف إلى الأساطير الإغريقية القديمة التي تفسر انتزاع الرجال للسلطة المطلقة، كما يستعين بنظرية فرويد في التحليل النفسي، والتي تعلى من قيمة الذكر على الأنثى باعتبارها تعاني نقص عضو الذكورة في الوقت الذي يخاف فيه الذكر من فقدانه، فيؤكد المؤلف بالتالي فكرة الرجل المريض الخائف من فقدان سلطته الذكورية. وينتقل محمد فكرى الجزار إلى سياق البداوة، متتبعًا بعض المفردات التي توضح طبيعة العلاقة بين الجنسين. ولعل كلمة" رحل" هي من الكلمات ذات الدلالات المتعددة التي تقدم صورة عامة لحياة البداوة ؛ فالرحل مرتبط بالترحال على ظهر الإبل، كما يتم استخدام الرحل للإشارة إلى العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، إلى جانب معنى معجمى ثالث يعرف بالرحال على أنها هي المساكن، وتحديداً مسكن الرجل (ص 128 - 130). ويخلص المؤلف - في نهاية هذا الجزء – من الكتاب إلى ضرورة البدء في" حركة معجمية صحيحة علميًا ومجتمعياً" بتخليص اللغة والمعاجم العربية من بداوتها (ص135)، ويستشهد بقول المتنبي:"فما التأنيث لاسم الشمس عيب / ولا التذكير فخر للهلال" (ص 136).

ويختتم محمد فكرى الجزار كتابه بمجموعة من التوصيات (ص 142 -143)، ومنها:

التوقف عن التعامل مع لغتنا العربية بمنطق القداسة، وإدراك قيمتها الرمزية وإمكاناتها الإبداعية. والتوقف عن الإعلاء غير الموضوعي للعربية والبدوية في المعاجم القديمة، ووضع اللغة العربية في سياقها التاريخي والثقافي والمعرفي، ورفض الالتزام بالتأويلات التي يمتلئ بها المعجم العربي، ووضع تأولات نابعة من حياتنا المعاصرة، ومراجعة المعاجم اللغوية ومعاجم ألفاظ القرآن لتنقيتها من التصورات، التي تتناقض مع تصوير القرآن للكون. ومراجعة أبواب ومواد المعجم العربي بما فيه من تكرار، مع تخليص الخطاب المعجمى من التصورات الخاصة بواقع تاريخي ماض، ومراجعة قواعد النحو والصرف لتخليصها مما بها من تعقيدات لا مبرر لها، ومراجعة مناهج الدراسات اللغوية في المناهج التعليمية لتخليصها من ثقافة البداوة، وضرورة تشكيل لجنة من التخصصات المختلفة لمراجعة المعاجم الحديثة، وتشكيل لجنة من اللغويين لوضع معاجم متخصصة في الحقب الزمنية المختلفة. وأخيراً وضع معجم لغوى عصرى، يعتمد على اللغة السائدة والمستخدمة فعلاً واعتماده في المؤسسات التعليمية.

الهوامش

(1) د. محمد فكرى الجزار،" معجم الوأد: النزعة الذكورية في المعجم العربي (في تحليل الخطاب المعجمي)"، القاهرة: إيتراك للنشر والتوزيع، 2002.

(2) كافة أرقام الصفحات المذكورة تشير إلى كتاب" معجم الوأد".

المراجع

* د. محمد فكرى الجزار،" معجم الوأد: النزعة الذكورية في المعجم العـربي (في تحليـل الخطاب المعجمي)، القاهرة: إيتراك للنشر والتوزيع، 2002.

عروض كتب

"جندرة الخطاب / خطاب مجندر"

تحرير: بواز شوشان

عرض: ماهيتاب مكاوى

إن مفهوم Gender أو النوع الاجتماعي بدأ في الظهور كمفهوم جديد في أدبيات

التنمية في الشرق الأوسط، منذ بداية تسعينيات القرن الماضي. وهناك عدة كتب تناولت هذا الموضوع منها كتاب"جندرة الخطاب / الخطاب المجندر في الشرق الأوسط" أو"الخطاب حول النوع الاجتماعي في الشرق الأوسط" -(Discourse on Gerder /Ger- dered Discourse. Westoport: Praeger 2000)، والذي قام بتحريره الباحث بواز شوشان، أستاذ التاريخ بقسم دراسة الشرق الأوسط بجامعة بن جوريون.

ويتكون الكتاب من افتتاحية ومقدمة وثمانية فصول، كل منها من تأليف إحدى المتخصصات في مجال النوع الاجتماعي في الشرق الأوسط.

في الافتتاحية، يشير الباحث إلى أن المقالات الواردة في هذا الكتاب قد قدمت في ندوة عقدت، تحت عنوان"النوع الاجتماعي في مجتمعات الشرق الأوسط"، في الفصل الدراسي الثاني من عام 1996، تحت رعاية قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة بن جوريون (والذي لم يكن قد أنشىء أو تم تأسيسه رسميًا بعد في ذلك الوقت). وقد أنهت هذه الندوة أعمالها في يناير 1997 بعقد مؤتمر دولي، استمر لمدة يومين وركز على مناقشة العلاقة بين الخطاب والنوع الاجتماعي. ثم يوضح شوشان أن هذا العمل له ثلاثة أهداف:

1 - مناقشة العلاقة بين مفهومي الخطاب والنوع الاجتماعي (ويعتبر هذا المفهوم الأخير بلا شك مفهومًا جديدًا في الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط). ويتم هذا الطرح من خلال تقديم مجموعة من المقالات، تتناول كلاً منها بشكل مختلف عن سابقاتها، التحليلات التاريخية والاجتماعية للنوع الاجتماعي في الشرق الأوسط.

2 - مناقشة العلاقة بين مفهومي الخطاب والنوع الاجتماعي من خلال طرح تعريف مختلف لمنطقة الشرق الأوسط عما ورد في معظم الدراسات الأكاديمية والمراجع التي تحدثت عن هذا الموضوع من قبل. إن هذا التعريف لا يقوم على دراسة المجتمعات أو الثقافات العربية والإسلامية على حدة، ونظيرتها الإسرائيلية على حدة، بل يقوم على

تناول الاثنين معا: فهناك أربعة فصول تناقش الوضع على الساحة الفلسطينية / الإسرائيلية، وفصل يناقش الوضع على الساحة الفلسطينية / العربية، وفصلان يناقشان الوضع في إيران، وآخر يناقش الوضع في تركيا. وهذا التعريف، في رأى المحرر، أشمل لأنه لا يمكن دراسة منطقة الشرق الأوسط، دون دراسة كافة مكوناتها الحالية.

3 - تقديم كتاب يحرره رجل وتكتب مقالاته نساء، كتطبيق لتعريف مفهوم النوع الاجتماعي، والذي يعبر عن طبيعة العلاقة الاجتماعية والثقافية بين الرجل والمرأة. في المقدمة، يقدم الباحث الموضوع بشكل مختصر، ومن أهم النقاط الواردة فيها:

- أن النوع الاجتماعي يعتبر موضوعًا أساسيًا في التحليل الاجتماعي، ومبدأً منظمًا للكيانات، والمؤسسات والعادات الاجتماعية. وبالتالي، فقد بدأت هذه المقاربة في لفت انتباه مجموعة من الدراسين والباحثين، سواء الرجال أو النساء منذ أواخر ستينيات القرن الماضي.

- لقد بدأ يتضح أن الخطاب المتعلق بالنوع الاجتماعي يعتبر عاملاً حاسمًا في تعريف مختلف العلاقات الإنسانية، سواء كانت سياسية أو ثقافية أو غير ذلك. كما أن محور هذا الخطاب يتضمن المهام المختلفة، التي يتم إلقاؤها على عاتق كل من الرجل والمرأة، وأخيرًا، يقسم هذا الخطاب أيضًا العالم على أساس النوع الاجتماعي.

- إن الكتابات اليهودية والإسلامية، وخاصة الكلاسيكية منها، قد أظهرت الطابع

الذكوري فيما يتعلق بخطاب النوع الاجتماعي، بالتركيز على مفاهيم سائدة مثل سيادة الرجل وتفوقه وخوف المرأة وارتيابها.

- إن إعادة اكتشاف شكل الخطاب المتعلق بالنوع الاجتماعي يعتبر أحد أهم المساهمات النسوية؛ ذلك أن النساء يتحدثن"بلغة مختلفة" فقد أكدت الروائية الإسرائيلية المعروفة، كاهانا - كارمون، المميزات الفريدة للروائية: فهي تعبر عن وجهة نظرها كأنثى في مختلف المواضيع، إن الروائية كثيرًا ما تكتب عن مواضيع كالضعف والاعتماد على الغير لأنها صفات دائمًا ما تلتصق بالنساء. ومن خلال هذه الكتابة، فهي تعبر عن هذه الموضوعات بشكل فني رفيع، وهي قادرة على إعادة تشكيلها وصياغتها.

- إن المؤرخات قد رفضن الاختلافات البيولوجية بين كل من الرجل والمرأة كأساس للتفريق والتمييز بين الجنسين في مختلف المجالات. وقد كانت هؤلاء النساء في الصدارة، سواء في إعادة تشكيل المؤسسات الاجتماعية أو العادات الاجتماعية، أو في إعادة توجيه الخطاب المتعلق بالنوع الاجتماعي ليكون أكثر عدلاً وتوازنًا.

كيف يمكن للأدب – وخاصة الرومانسي - تصوير النساء؟ في مجتمع كالمجتمع الإيراني، والذي تفرض تقاليده الثقافية حتى يومنا هذا عزل النساء وعدم خروجهن من المنزل مع تقييد حريتهن واعتبارهن"ملكية خاصة".

تتم الإجابة عن هذا التساؤل في الفصل الأول الذي يحمل عنوان"سياسة وشعرية الفصل بين الجنسين في القص الرومانسي الفارسي"، للباحثة فارزاميه ميلاني، الأستاذة بقسم دراسات المرأة وبقسم اللغات والثقافات الآسيوية والشرق أوسطية في جامعة فرجينيا. وتقترح الكاتبة في مقالها أنه على الرغم من كافة القيود المفروضة، والتي تقسم أفراد المجتمع على أساس الجنس، إلا أن المؤلفين الرجال قاموا من خلال الروايات الفارسية بتصوير النساء كشخصيات قوية تلعب أدواراً رئيسية، دون المساس بعفتهن أو بطهارتهن، عن طريق عدة وسائل، منها: ثقة البطلة في نفسها وفي قدرتها على التعامل مع الموقف الذي وضعت فيه وتحديد مناطق جسدها التي يمكنها الكشف عنها وخلق شخصية (الوصيفة)، في معظم الروايات الرومانسية في الأدب الفارسي الكلاسيكي، وتكون مهمتها تحدى أية عوائق سواء كانت ثقافية أو اجتماعية أو غيرها وخلق"مساحة لجعل كل شيء ممكنا".

ولكون هذه الشخصية خادمة، فهي تتمتع بحرية الحركة والانتقال، على عكس سيدتها - فهى تستطيع فتح"الأبواب المغلقة"، بل وحتى تستطيع أن تدقق النظر في الحبيب، وهي تتمتع أيضًا بالمكر والدهاء (makr- e zaman)، الذي لا يتمتع بهما أكثر شخصيات الأدب الفارسي براعة سواء كانوا رجالا أم نساء. بالإضافة إلى ذلك، فهي تلعب دورين على مسرحين مختلفين: فهي التي لا يقف أمامها شيء من أجل جمع الحبيبين في القصة – وهي تعتبر أيضًا الوسيط بين النص وجمهوره. ولكن هذا الدور الحيوى، كما تقول الباحثة في نهاية مقالها، ينتهى بمجرد انتهاء مهمتها؛ فبقية حياة هذه الشخصية تعتبر غير مهمة ولا تسجل، ثم تختفى من النص ومن القصة.

إن موضوع الخطاب الموجه للمرأة في الشرق الأوسط – والذي بدأ يظهر في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين – قد نال اهتماما كبيرا من جانب الباحثين سواء في الشرق الأوسط أو في الغرب. وفي هذا الإطار، يأتي الفصل الثاني للباحثة روث بارزيلاى - لومبروسو، وهي طالبة دراسات عليا بجامعة كاليفورنيا، تحت عنوان"رجال أتراك، نساء عثمانيات: كيفية تناول علماء التاريخ الأتراك للنساء العثمانيات في خمسينيات القرن العشرين"، وقد تناولت الكاتبة ذلك الموضوع من خلال مناقشة عدة مقالات وردت في عدة صحف ومجلات تركية في تلك الفترة. واللافت للنظر في الخطاب الذكوري الذي تتضمنه هذه المقالات هو أن نموذج المرأة العثمانية يحل محل نماذج سابقة للسيدات الأناضوليات والسيدات الغربيات في أوج ازدهار الحركة الوطنية بقيادة كمال أتاتورك ؛ فقد تم تصوير سيدات الأسرة العثمانية في الجرائد التاريخية الشعبية في خمسينيات القرن الماضي على أنهن جزء لا يتجزء من التاريخ العثماني، ليس فقط لقوة شخصياتهن، بل لمسئوليتهن الفعالة على الحفاظ على كيان الإمبراطورية ووجودها. وبالتالي، يمكن أن يصبحن مثلا أعلى للنساء الأتراك في الوقت الحالي. ولكن مناقشة موضوعات النساء من قبل المؤرخين الذكور، تأتي في إطار مناقشة أوسع لأعظم الشخصيات العثمانية من الرجال – وكجزء من برنامج ذكورى متعلق بالتحديث.

أما الفصل الثالث فيتحدث عن"الإسلام المجندر والواعظات في إيران" لزهراء كمالخـانى، طالبة دكتوراه – بمركز البحوث الاجتماعية بجامعة إديث كووان الأسترالية.

وتقوم فيه كمالخاني بدراسة ميدانية لمدينة شيراز الإيرانية ؛ حيث تناقش دور النسـاء في التحول الذي طرأ على المعلومات الدينية والممارسات الدينيـة في فـترة الثـورة الإيرانيـة وما بعدها؛ ذلك أن هناك عدة دراسات قد تناولت المرأة المسـلمة بصـفة عامـة والإيرانيـة بصفة خاصة – ولكن دورهـا الـديني لم يتم تناولـه بالقـدر نفسـه؛ فتعطى أمثلـة للأنشـطة الدينية التي تقوم بها نساء الشيعة مثلهن مثل الرجال - كاجتماعات احتفالات رأس السـنة الهجريـة - مسـاء الخميس وصـباح الجمعـة والاجتماعـات الدينيـة، الـتي تنـاقش المسـائل الشخصية والعائلية والتي تعقد على مدار العام - إلخ.

وتقول الباحثة إن أهمية تلـك الاجتماعـات الدينيـة تنبـع ليس فقـط من تنظيمهـا ولكن من شكل الممارسـات الـتي تتم فيهـا. ثم تنـاقش بتفصـيل أكـثر شـكل الاجتماعـات النسـائية المسماة"rowzeh"، والتي تكـون دائمـا مكتظـة بالحاضـرات – وهـذه الاجتماعـات تكـون مخصصة لتلاوة القرآن وتفسيره ومناقشة النصوص الدينيـة المقدسـة الأخـرى. وفي هـذه الاجتماعات، يولد خطاب متعلق بالنوع الاجتماعي أكثر عدلاً وتوازنًا: فالواعظات، وبالأخص الشابات اللاتي يدرن الاجتماعات، يعطين الأولوية للدور الذي تقوم به النساء الإيرانيـات – كشخصـيات مسـلمة مسـئولة - لهـا وعى كـاف بمختلـف الأمـور السياسـية والاجتماعيـة. وبالتـالي، فهن يقمن بتحـدى تركـيز الرجـال على دور المـرأة كزوجـة وأم فقـط كأسـاس لتقواها الديني.

وتشير الكاتبة إلى أن الرسائل التي توجهها الواعظـات تتـأرجح مـا بين الـرد على الوعـاظ الرجال، وتحدى معتقداتهم الخاطئة. ثم تقوم الكاتبة بمناقشة موضوع الحجاب؛ فتقـول إن الحجاب لا يعتبر فقط تعبيراً عن كرامة النساء الثقافية والحماية الاجتماعية، بل يعتبر أيضًـا تعبيرًا عن المعتقدات والأيـديولوجيات. إن الخطـاب الإسـلامي المتعلـق بالحجـاب (والـذي يتضمن المناقشات النسوية حول هذا الأمر) يعبر عن وجود تفسيرات وتفسـيرات مضـادة، وبالتالي، فهناك حجاب"سليم" وحجاب"غير سليم": فمثلا، إن الحجاب"غير السليم" يتكون من لباس طويل (manto) وغطاء للرأس، وترتديه نساء الطبقتين العليـا والمتوسـطة. ثم تنهى مقالها بطرح تساؤل حول ما إذا كانت معرفة النسـاء المتزايـدة بالإسـلام قـد تسـهم بفاعلية في خدمة مصالحهن عن طريـق تغيـير الأفكـار الجامـدة والخاطئـة، وتسـاعد على جعل النظام الإيراني أكثر ديمقراطية، بل وتسهم في حدوث تغيير سياسي كلي في البلاد.

إن التغيير غير المتوقع الذي أفرزته الانتخابات العامة في عام 1997 قد أوضـح أن النسـاء الإيرانيات يملكن الموارد اللازمة لتفعيل دورهن ومشاركتهن - بل إن مشـاركتهن العريضـة بتلـك الانتخابـات قـد أثبتت أن النسـاء يمكنهن تغيـير الاتجاهـات السياسـية بـل وخلـق الانقسامات الأيديولوجية داخل الدولة الإسلامية. وبالتالي، فيجب اتباع تلـك الخطـوات من أجل استخدام المسائل الدينية والحقوق المدنية؛ من أجل تحقيق الديمقراطية، سواء على المستوى المحلى أو المستوى القومي.

إن الخطاب الديني اليهودي والإسلامي يعتبران دور الأم هو الـدور الحقيقي للمـرأة. فنجـد محمد الباهي في كتابة"الإسلام وتوجيه المرأة المسلمة المعاصـرة" والصـادر عـام 1979 برعاية الإخوان المسلمين، يقـول إن الأمومـة هي الـدور الطـبيعي للمـرأة والـذي يوصـلها

لدرجة الكمال – وبالتالي، يجب على المجتمع أن يحاول منعها من العمل خارج المنزل؛ لأن ذلك يضمن لها إقامة حياة زوجية سعيدة ومستقرة.

وفي عام 1981، قالت زينب الغزالي في مقال نشر لها إن الإسلام يرحب بعمل المرأة خارج المنزل بعد قيامها أولاً بواجباتها كزوجة وأم داخل المنزل. في هذا الإطار وتأكيدًا لتلك الآراء، تتحدث ثمار العر – المحاضرة بقسم الاجتماع وعلم الإنسان بالجامعة العبرية بالقدس – في الفصل الرابع عن موضوع"بين السعادة والعبودية: المفاوضات / المشاورات المتعلقة بالأمومة بين التلميذات – أساتذتهن والنص". فتبدأ العر مقالها بذكر آية من التلمود مفادها أن النساء تستحق النعيم في العالم الآخر للقيام بأدوارهن كزوجات وأمهات، خاصة فيما يتعلق بتعليم أبنائهن. ثم تتناول، من خلال سردها لدراستها الإثنوجرافية في مدرسة (midrasha) للنساء (الجامعة الدينية الإسرائيلية) في بار إيلان، وجهات نظر اثنتين من المعلمات وعدد من التلميذات حول طبيعة الأمومة؛ فنجد أن معلمة تعتبر أن الأمومة هي رسالة المرأة على الأرض، وهي التي تهيىء لها مكانا مرموقا في العالم الآخر.

أيضًا، هي ترى أن الأمومة تعتبر مصدرًا رئيسيًا لإيقاظ الروح الوطنية. إذًا، فالأمومة بالنسبة لها هي مصدر للسعادة. أما التلميذات، فلم يتقبلن أيا من الرأيين، دون إجراء مناقشات وطرح تساؤلات.. فهن يتحدين كتابات الرجال، ويستفسرن من معلماتهن عن رأيهن في هذه الكتابات. فعلى الرغم من أن أهمية دور الأم هو اعتقاد دينى راسخ، يختلف الأمر بالنسبة للشابات اليهوديات اللاتي يعتبر أن أهمية دور الأم هو محل نقاش. (ولكن العر نجد أن كل الشخصيات التي قامت بتناولها في هذه الدراسة تتفق على أن الأمومة تعتبر مهمة شاقة سواء من الناحية الجسمانية أو من الناحية العاطفية والنفسية، وهي تتعدى مرحلتي السعادة والخضوع). وتختتم الباحثة مقالها بالقول بأن إجبار المرأة على اختيار أحد أمرين إما الهوية متمثلة في أمومتها - أو العمل، يجب وضعه في الاعتبار عندما يتم التعامل مع التفكير النسوى: ذلك أن هذا التفكير يرى أنه الخطأ الاختيار بين الأمرين، بل يجب تقاسمهما ؛ لأن هذا من شأنه جعل الأمهات أكثر علمًا وفهما وإيمانًا.

أما ميرا تزوريف، طالبة الدراسات العليا بجامعة تل أبيب، فتكتب في الفصل الخامس عن"السيرة الذاتية لفدوى طوقان: إعادة تشكيل تاريخ حياة شخص في داخل الرواية الوطنية الفلسطينية". ففي مقالها، توضح أنه من خلال السيرة الذاتية للشاعرة الفلسطينية فدوى طوقان، يقوم رجل (هو الشاعر الفلسطيني المعروف سميح القاسم)، بتقديم المرأة الروائية لقرائها بطريقة معينة ؛ ليضفى الشرعية على الخطاب، الذي تقدمه. ومعنى ذلك أن صوت الرجل هو الذي يسمع قبل صوت المرأة، حتى ولو كانت المرأة هي المتحدثة الأساسية.

وليس هذا فقط، بل نجد أيضًا أن سميح القاسم يصف فدوى بأنها كاتبة وشاعرة"شجاعة"، ويقارن بين كتابتها لسيرتها الذاتية والسيرة الذاتية للأديب المصرى الكبير الدكتور طه حسين في كتابه"الأيام" – وهذا لا يعتبر فقط نوع من أنواع المجاملة، ولكنه أيضًا يزيد من شرعية قصة فدوى. وفي الإطار نفسه، فإن عمر فروخ، رئيس تحرير جريدة لبنانية، قد كتب أن طوقان قد أعادت التوازن"للشعر النسائي الرقيق والناعم" الذي يكتبه الرجال حاليا، وأنها قد أعادت النبض للسيرة الذاتية لشعراء الكلاسيكية

المعروفين من الرجال. وهذا يعتبر بالنسبة لفروخ مجاملة"طبيعية"، أما فدوى طوقان فتعتبرها مجاملة"مثيرة للسخرية".

ويجب الإشارة هنا إلى مقولة ريتشارد ترديمان بأن الأشكال الغالبة للخطاب (ومن ضمنها الشكل الذكوري) قد حققت درجات غير مسبوقة من التغلغل. وأن هذه الأشكال لها قدرة خارقة على التحكم في صور الاتصال الاجتماعي والممارسات الاجتماعية، التي تضع أساسًا لشكل الوجود العصري أو الحديث. وهذا أدى ليس فقط لتحدث الرجل قبل المرأة (كما ذكر سالفا من كتابة سميح القاسم لمقدمة السيرة الذاتية لفدوى طوقان)، ولكن أدى أيضًا لتوصيل الخطاب الذكوري عبر المرأة.

إن مذكرات فدوى طوقان، والتي قد ظهر الفصل الأول منها في جريدة"الجديد" الفلسطينية في يوم 6 يونيو عام 1977 (أي في الذكرى العاشرة لحرب 1967)، لا تعبر عن حياة شخصية بعينها بقدر ما تعبر أو تمثل التاريخ الجماعي للنساء الفلسطينيات. بمعنى آخر، هي احتجاج نسائى - شخصي وجماعي - على كافة أشكال التحكم من جانب الرجال. إن الفتاة المولودة اسمها فدوى، ولكنها ترمز لأي فتاة فلسطينية أو عربية، وهي غير مرغوبة من أبيها ولحد كبير من أمها أيضًا: فمولد فدوى قد تزامن مع استشهاد أحد أقاربها في أرض المعركة، وهي أيضًا بعيدة عن أحضان أبيها، فقد بدأت الطفلة الصغيرة في البحث عن الدفء والحب مع الرجال الآخرين في العائلة، وخاصة الأخوة الكبار. ولكن ليست البنات فقط هن الضحايا، ففدوى تعتبر أن الأمهات أيضًا ضحايا، لأنهن يقضين حياتهن في سجن كبير، تكون فيه حريتهن مكبوتة وإنسانيتهن مقهورة.

إن تزوريف تضيف أن الاستسلام والسلبية ينتقلان من جيل لآخر، دون أن يكون لأى من الأجيال القدرة على كسر القيود، ليس فقط من أجل تحقيق الحرية الشخصية، ولكن أيضًا من أجل الدفاع عن حرية الوطن ؛ فرسالة طوقان الضمنية هي إيجاد وسيلة مباشرة لربط مفهومي النوع الاجتماعي والوطنية / القومية: أي تكامل دوري الرجل والمرأة من أجل تحقيق حرية الوطن - ففدوى، بعد أن تحررت من عبودية أبيها بعد موته، ولدت"ولادة رمزية" - فبدأت تكتب مقالات سياسية، وتشارك في النضال الوطني الفلسطيني - أي إنها بعد خروجها من سجن المجتمع الصغير الذي كانت تعيش فيه، قد بدأت تحقق بعد خروجها من سجن المجتمع الصغير الذي كانت تعيش فيه، قد بدأت تحقق ذاتها. وفي ذلك، تتشابه مع شخصية أستر في قصة روميت ماتالون والتي تتناولها ليلى راتوك في مقالها في آخر فصول هذا الكتاب، فالشخصيتان تعتبران عدم الزواج والكتابة هما السبيل لتحدى سلطة الرجل والتحرر من قيد العبودية.

وتتناول فصول الكتاب الثلاثة الأخيرة موضوع مكانة المرأة (بما في ذلك المرأة الكاتبة أو الروائية) في إطار المشروع الذكوري الصهيوني، ولكن هذه"المكانة" تختلف وفق دراسة الحالة المتناولة في كل فصل.

فهاموتال تسامير، المحاضرة بقسم الأدب العبري بجامعة بن جوريون، تتحدث عن مكان الوطن وأماكن الآخرين ("الطير الميت" و"البيت القديم" لزلدا) في الفصل السادس. في هذا المقال، تتناول الباحثة موضوع"Ashkenazi" أي اليهود الأشكيناز وهو التعريف العبري لليهود من أصل أوربي. وهي تتناول هذا الموضوع من خلال تحليلها لبعض نماذج من أشعار الشاعرة اليهودية، من أصل أوروبي، زلدا شنيورسون - ميشكوفيسكى خلال

عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وزلدا (1914 ـ 1984) هي شاعرة دينية، هاجرت من روسيا مع عائلتها الأرستقراطية عام 1925 لتنشأ في فلسطين، عندما كانت في الحادية عشر من عمرها. وترى الكاتبة أن زلدا، والتي كانت تمضى باسمها الأول فقط، تحتل مكانة مزدوجة بالنسبة للدولة والأدب القومي/ المحلي – وهي تلعب دورين أساسين مكملين لبعضهما البعض: فهي كامرأة تعتبر مظلومة ومقهورة - ولكن كشخصية قومية فهي تعتبر ظالمة وقاهرة:

- بالنسبة للدور الأول، فهي"شهيدة الوطن"، التي تقبل كامرأة أن تكون خاضعة في إطار المشروع الوطني. والنتيجة هي التضحية بالنفس، وفي"استشهادها"، تندمج زلدا مع الإله من أجل الاتحاد مع الوطن.

- أما الدور الآخر والذي تلعبه زلدا (والذي يبدأ بعد انتهاء دورها الأول) فهو دورها كشاعرة وطنية تتحدث باسم الشعب. وهنا تصبح ظالمة وقاهرة للآخرين (كالفلسطينيين ومنطقة الشرق الأوسط نفسها) ؛ من أجل الحفاظ على"كيان موحد للوطن". في الواقع، فإن هذا هو الذي يعوضها عن الظلم الذي تعرضت له، ويجعل هويتها الوطنية ممكنة. ولكن الكاتبة ترى أن هذا التعويض هو تعويض ظاهرى فقط.. إن التشابه / التناظر بين المرأة المظلومة و"المظلوم الآخر" ما هو إلا نتاج للاتناقض بين دوري زلدا، والنزاع المحتوم بين النسوية والقومية.

إن جهود زلدا - سواء كانت شاعرة دينية أو مهاجرة صهيونية في ثلاثينيات القرن الماضي - من أجل دعم الحركة الوطنية، لا تتقاسمه كاتبات أخريات لديهن خلفية، متباينة، وهن في معظم الأحوال أصغر سنا. وفي مقالي بولوفيتز وراتوك، نجد أن ابتعاد المرأة أو انسحابها من المشروع الذكوري الصهيوني والنزاع القائم بين إحياء الروح الوطنية والنهضة النسائية هو قاسم مشترك بين المقالين.

إن المشروع الصهيوني لجمع يهود العالم من الشتات، بعد أكثر من ألفي عام في المنفى وإقامة"وطن قومي" لهم في فلسطين قد تحكم فيه الرجل منذ البداية، ولم تقم فيه المرأة اليهودية إلا بالأدوار الهامشية فقط. لذا يأتي الفصل السابع"لا إحساس بالوطن داخل الوطن: الروايات الخيالية النسائية ضد الممارسات الصهيونية"، للباحثة يافاه برلوفيتز، أستاذة الأدب الشعبي اليهودي بجامعة بار إيلان، ليتحدى تلك الفكرة. في هذا المقال، تتحدث الكاتبة عن الناقدات الإسرائيليات، اللاتي يبرزن في كتاباتهن موضوع الانعزال عن البيت (سواء كان الخاص أي المنزل أو العام أي الوطن الأم) ، كعلامة واضحة ومميزة في شخصيات بطلاتهن، فتعطى عدة أمثلة على ذلك:

- روث ألموج في قصتها""Dangling Roots أو"الجذور الرخوة" توضح أن بطلتها ميرا، والتي كانت تعتبرها"فاكهة الأرض" التي تمثل تحقيق الحلم الصهيوني، قد غادرت وطنها لتعيش في الشتات.

- بالنسبة لشيفرا في قصتها""The Landlord أو"صاحب الأرض"، تعتبر البطلة أن المنزل أصبح بيت دعارة وسجنًا كبيراً.

- أما بطلة كاستل - بلوم في قصـتها"Where Am I?" أو"أين أنـا ؟"، فتعتـبر أن إسرائيل هو مكان موحش يحلم فيها الشخص بالكوابيس، وأن تـل أبيب أو"مدينـة الدمية الجميلة" أصبحت مدينة للعقاب.

إن الأعمال التي تتناولها برلوفيتز في دراستها هذه ؛ خاصـة تلـك الأعمـال الـتي كتبت بعـد الأزمة السياسية، التي أعقبت حرب يوم أكتـوبر في عـام 1973 تتحـدى تحكم الرجـل في الهوية الوطنيـة الإسـرائيلية، وتطـرح تسـاؤلات حـول الممارسـات الصـهيونية للرجـال. إن بطلات تلك الروايـات تنتقـد السـلوك / المسـار السياسـي للمشـروع الـذكوري أو تتحـدى تضحية الصبية الإسرائيليين بأنفسهم من أجل تحقيق الحلم الصهيوني.

إن تحـدى الرجـل الإسـرائيلي في أدب المـرأة يظهـر أيضًـا في قصـص يكـون موضـوعها الرئيسي وجود علاقة رومانسية بين امـرأة إسـرائيلية ورجـل عـربي: فمثلا، نجـد أن بطلـة قصة كارمي - أمير"Threads of Sand" أو"خيوط من الرمـال"، تعتـبر أن حب الرجـل العربي هو الرمز الحقيقي لإدراك الحلم الصهيوني.. إن العلاقـات الرومانسـية بين النسـاء الإسـرائيليات والرجـال العـرب تعتـبر تحـديًا ليس فقـط للنظـام الرجـولي، وإنمـا للنظـام القـومى ككـل. ثم تختتم برلوفيـتز مقالهـا بـالقول بـأن أدب الاعـتراض عنـد الأدبيـات الإسرائيليات، والذي تناول في بدايته غياب النساء في تشكيل الـ"Yishuv"، قد تحول بعد ذلـك إلى إحساسـهن الوجـودي بالغربـة في الـوطن داخـل الـوطن، وإلى الاعـتراض على التصلب في الرأي أو التشدد في العقيدة من جـانب الرجـال اليهـود. إن التعبـير عن الأدب النسائي الإسـرائيلي يتم بصـوت مختلـف، وهـذا مـا يعطى الروايـة النسـائية في إسـرائيل تفردها.

أما الفصل الأخير في الكتـاب فهـو للباحثـة ليلى راتـوك، المحاضـرة بقسـم الأدب العـبري بجامعة تل أبيب، ويأتي تحت عنوان"غريب داخل الوطن: خطاب الهويـة في قصـة روميت ماتلون"الشخص الذي يواجهنا" أو The One Facing Us. وهذه القصة، التي كتبت عام 1995، تعتمد على الهويات الثقافية - السياسية والأخرى المتعلقة بالنوع الاجتماعي.

إن باسـتخدامها لتعريـف إدوارد سـعيد لمفهـوم"الاستشـراق" (والـذي يعتمـد على وصـف الغرب للشرق على أنـه (الآخـر)، وعلى أنـه عـالم لـه صـفاته المميـزة الـتي تحـدد هويتـه الخاصة) وللبحوث اللاحقة والمتعلقة بفترة ما بعد الاحتلال، تصور راتـوك الهويـة في قصـة ماتالون على أنها مزيج من الأعمال الأدبية الناقصـة والكيانـات غـير المكتملـة، وتصـور أن الثقافـة القوميـة، والـتي وردت في القصـة نفسـها، هي مرتبطـة بـأي شـيء إلا بتجـانس التكـوين. أيضًـا، تشـير الكاتبـة إلى رفض ماتـالون لربـط المـنزل بـالوطن (أي كونهمـا متمـاثلان)، على عكس الـروح الشـعبية الصـهيونية؛ فراتـوك تـرى أن ماتـالون لا تستسـيغ فكرة"الهاجس المنفر" والمسـتمر لإسـرائيل حـول مسـألة الهويـة القوميـة، وعلى عكس الأيديولوجية الصهيونية، فإن الشخصيات التي ابتكرتها لا تربط بين المنزل والوطن. بـل إن بطلة الرواية، التي تدعى إستر، قد نشـأت وتـربت في إسـرائيل متـأثرة بالثقافـة الغربيـة، ولكنها مازالت مخلصة للتراث الشرقي، الذي تربى عليـه أهلهـا الـذين ولـدوا في القـاهرة (وهنا تتقمص استر شخصية كاتبـة القصـة روميت، الـتي ولـدت في إسـرائيل عـام 1959 لأبوين ولدا في القاهرة) (ويتشابه موقف هـذه المؤلفـة مـع موقـف مجموعـة من الكتـاب الإسرائيليين، التي توضح أعمالهم حبهم وتقديرهم لتراثهم الشرقي).

وكذلك، بالنسبة للشخصيات الأخرى، نجد أن هناك فرقًا بين ولائها للدولة اليهودية وولائها للدول العربية التي نشأت فيها - بمعنى آخر، فهم يعتبرون أن الأيديولوجية الصهيونية ليست ذات هدف، وأن الفارق بين الثقافة اليهودية والثقافة العربية غير ذي أهمية، وعلى مستوى آخر، أي على المستوى الشخصي لموضوع الهوية، نجد أن استر،"ترفض الأساطير الرومانسية المغربية كمدخل للهوية النسائية". وهي تنتقد بشدة الجانب الذكوري / الأبوى للزواج، أما حريتها الجنسية والاعتراض على التمييز العنصرى فيعبران عن ثورتها ضد العادات الشرقية البرجوازية لعائلاتها. فبدلا من الزواج، فهي تضع الكتابة، كما هو الحال مع الشاعرة الفلسطينية فدوى طوقان (والتي تم تناولها في الفصل الخامس من هذا الكتاب)، على رأس أولويات حياتها. إن هويتها تتشكل من خلال كتابتها لتاريخ عائلاتها، وهي عملية تحتم عليها وضع أقاربها في المكانة التي كانوا محرومين منها قبل ذلك.

في النهاية.. فإن هذا الكتاب يقدم دراسة مهمة حول كيفية تناول العلاقة بين مفهومي الخطاب والنوع الاجتماعي، من خلال عرض نماذج ودراسات حالة للعلاقة بين الرجل والمرأة - سواء كانت إيجابية أو سلبية – في مختلف الأدبيات الشرق أوسطية (كالأدب الفلسطيني والإيراني والتركي والإسرائيلي). وبالتالي، فهو يعد مرجعًا مهمًا للأكاديميين والخبراء والأدباء في مجال النوع الاجتماعي في المنطقة بشكل عام.

وثائق

صورة المرأة في بعض وثائق الطلاق

عرض وتقديم: رمضان الخولى

" لا يسوغ لأحد من قضاة هذا الزمان التطليق على الغائب بعدم الإنفاق أو بوجه من الوجوه".

فتوى شرعية أصدرها محمد المهدى مفتي الديار المصرية (المتحدث باسم الشرع الشريف) في 13 ذي القعدة 1265ه صارت بموجبه النساء – بداية من هذا الزمان - قيد رحمة الرجال والقاضي، مهما غاب عنهن أزواجهن، ومهما احتاجت للنفقة أو اشتاقت إلى النكاح.

السؤال هو: هل هذا حكم الشرع الشريف؟ لماذا قضاة هذا الزمان؟ هل هذه الفتوى مردود لرؤية عامة قائمة فعلاً تجاه النساء؟ أم أنها شكلت تلك الرؤية في المجتمع ؟ وكيف شكلتها؟.

ما أود عمله للإجابة عن هذه التساؤلات، ليس الرجوع إلى كتب الفقه والغوص في

بطون المصادر العديدة لكل مذهب من المذاهب السنية (السائدة في الولايات العربية) فحسب فهذه الطريقة يمكن أن تدلنا على رأى الفقهاء، وتغير ذلك الموقف داخل كل مذهب من فترة إلى أخرى، ولكن يمكن أن يكون ذلك على المستوى النظرى فقط، أو ربما انعكاس لإرادة سياسية، ولكننا لن نتمكن من تعرف مدى توازى الواقع السياسي مع الواقع المجتمعي؛ الأمر الذي يشكل خللاً في فهم أيهما كان الحدث وأيهما رد الفعل ، أيها شكل الآخر: هل أنتج الواقع الاجتماعي الإرادة السياسية، أو أن الأخيرة كانت لها السطوة في تحديد ما هو شرعي، وبالتالي عملت على خلق واقع اجتماعى ؟

لذا ستكون رؤيتي لتلك المصادر الفقهية من خلال محاولة تعرف الواقع الاجتماعي (من خلال وثائق المحكمة الشرعية)، فهي وإن كانت تعكس الممارسة القضائية في المجتمع في المقام الأول، فإنها تعبر أيضًا إلى حد ما عن الواقع الاجتماعي، وكيف استطاعت تلك الممارسة أن تخلق - في ضوء المرجعية الشرعية – حلولاً لبعض المشكلات المجتمعية، وستكون محاولة رصد الحالة المجتمعية من فترة تسبق صدور هذه الفتوى؛ لتعرف الواقع السابق على هذا الزمن.

قبل هذا الزمن، نلمح فتاة واقفة أمام مولانا القاضي، وعن يمينه كاتب المحكمة، وحولها حشد من الناس سواء من أتوا معها في قضيتها نفسها، أو من أتوا ليعرضوا قضاياهم وهي

تقول مـرددة وراء مولانـا القاضـي:" فسـخت نكـاحي من عصـمة زوجي المـذكور، وحللت عقدة النكاح بيني وبينه وصيرت نفسى حلالاً للأزواج" (محكمة إسكندرية الشرعية، سـجل 51، صفحة 146 -147، وثيقة 352) هذا الحكم كثيرًا ما وجدناه ضمن نصوص المحكمـة الشرعية حتى منتصف القرن التاسع عشر، ثم لم نعد نجده بعد ذلك، لكن دعونا نرجع إلى أصل الحكاية.

حليمة بنت الحاج محمد زوجة في منتصف الأربعينيات من عمرها، عاشـت مـع زوجهـا أبـو القاسم المغربي التونسي عشر سـنوات قبـل أن يتركهـا ويسـافر، وفي شـهر رجب سـنة 1074ه / أكتوبر 1664م بعد أن تضررت من غيبة زوجها لانعدام النفقة، ذهبت إلى مولانـا القاضي المالكي، واشتكت إليه غيبة زوجها، وعدم النفقـة، فطلب منهـا إثبـات مـا تدعيـه، فأحضرت من شهد لها بأنها زوجة لحجازي، وأنه دخل بها، وغاب عنها من فترة وهو فقــير، ولم يترك لها نفقة، ولم تجد من تقترض منه على ذمته، فحلفها القاضي بصدق مـا ادعتـه، فحلفت، فقال لها قولي فسخت...ـ وكان الحكم السابق.

وفي حالة أخرى في نهاية القرن الثـامن عشـر جمـاد ثـاني 1208ه / ينـاير 1794م، نجـد رقية المرأة بنت المرحوم الشيخ عبد الفتاح تـذهب إلى الحـاكم الشـرعي المـالكي أيضـاً، وتنهى إليـه أن زوجهـا على العباسـي بن السـيد حسـن الزيـات تركهـا بلا نفقـة ولا منفـق شرعيين، وأنها متضررة من ذلك الضرر الكلى لاسيما خلو فراشها، وتـأتى بمن يشـهد لهـا بمعرفتها ومعرفة زوجهـا، وأنهمـا زوجـان متناكحـان، وأنـه سـافر عنهـا بلا نفقـة ولا منفـق شرعى، فلما ثبت لديه ذلك حلفها بصدق ما تدعيه (الغيبـة وعـدم النفقـة وتضـررها لخلـو فراشها) وعنـدما مكنهـا من نفسـها تمكينـاً شـرعيًا، وأمرهـا أن تقـول"طلقت نفسـى من عصمة زوجى الحاج على الغايب بطلقة واحدة يملك بها مراجعتي إن عاد (وأنا في عـدتى) وصيرت نفسي حلاً للأزواج" وأمرها أن تعتد من يوم تاريخـه كعـدة طلاق (محكمـة رشـيد الشرعية، سجل رقم 198 الفترة من 24 محرم 1208 ـ 9 ربيع أول 1213، ص72 رقم 193) على أية حال فحليمة يمكن أن تكون فاطمة أو أم العز أر...، وأبو القاسم يمكن أن يكون حجازي أو... والحكم دائمًا واحد ودائمًا لدى مولانا المالكي، أو الحنبلي.

وقبل أن ننقاد للتساؤل عن السبب في الرجوع دائماً إلى قاضي المذهب المالكي (النـائب عن قاضي القضاة الحنفى)، دون سواه من القضاة في حالات الطلاق على الزوج الغائب، وما موقف قاضي القضاة؟ علينا أولاً أن نلاحظ أن" الحالات التي يطلق فيها القاضي سواء لغياب الزوج أو لعدم النفقة أو غيرها من الأسباب، مسـتمدة من اجتهـاد الفقهـاء، حيث لم يرد بها نص صحيح صريح"ـ (السيد سابق: فقه السنة، ج 8 ، ص116).

وبالرجوع إلى كتب الفقه، نجد أن المذهب الحنفى لا يرى من حق الزوجة التطليق لغيــاب الزوج، سواء لعدم النفقة أو احتياج الزوجة إلى النكاح، بينما يرى ذلـك المــالكي والحنبلي، ويتفق المذهب الشافعي مع الأخيرين في حالة عدم النفقة، ومع الحنفي في حالة تضررها من عدم النكاح، وحيث كانت الحكومة المركزية في إستانبول -"الدولة العثمانيـة" الحنفيـة المذهب لا تفرض مذهبها على الولايات التابعة لها – على الأقل حتى بدايـة القـرن التاسـع عشر -، فقد كانت تجعل قاضي القضاة (القاضي الرئيسـي) هـو الحنفى، وتعين نوابـاً لـه على المذاهب السنية الأخرى، وللحنفى فقط سلطة الإشراف على - نوابه.

ومن خلال مراجعتي لمئات السجلات للمحاكم الشرعية في كل من مصر بمحاكمها المختلفة، ومتصرفية القدس الشريف، وسجلات محكمة نابلس الشرعية، وجدت أن السلطة المركزية في إستانبول حتى نهاية القرن الثامن عشر لم تعمد إلى فرض نظام

مذهبي أحادي"الحنفى مذهب السلطة"، بحيث يكون أحد المدعين مجبراً على أن يقيم دعوته أمام قاضي مذهب معين إلا في أضيق الحدود. وعليه.. كان المجتمع في هذه الولايات قادراً على التعامل مع قاضي المذهب الذي يحقق مصلحته، فإذا تضررت المرأة من غياب زوجها، كانت قادرة على اختيار المذهب الذي يحقق لها مصلحتها، حيث إن مولانا الحاكم المالكي، وفقاً لمذهبه يرى أن الضرر الواقع على الزوجة من غيبة الزوج، وعدم النفقة كافيًا ليطلقها القاضي فيذكر مولانا الشيخ عبد الدايم الصافي - المفتى المالكي بالثغر (رشيد) والذي رفعت إليه هذه القضية – أن" عدم النفقة كاف في جواز الطلاق، وإن لم تخف على نفسها الزنا" (محكمة رشيد: 193،ـ 72،ـ 198)، كما أضاف مولانا الشيخ موسى حجاج المفتي المالكي بالثغر، ونقلاً عما صرح به العلامة خليل بن إسحاق في مختصره" الحاصل أن للمرأة أن تطلق على زوجها بأحد الأمرين عدم النفقة وخلو الفراش، فكيف بهما مجتمعين"، وعليه.. فقد كانت النساء دائمًا ما تلجأن إلى مولانا المالكي.

أما عن المدة التي يجب أن يغيبها الزوج، قبل أن يكون من حق الزوجة التضرر وطلب التطليق ؛ خاصة في حالة الاحتياج للزوج والخوف على نفسها من الزنا.. الحنابلة اعتمدوا على حكاية سيدنا عمر بن الخطاب (1)، وعليه فقد رأوا أن أقل مدة يمكن للزوجة التضرر بعدها من غيبة الزوج هي ستة أشهر. على كل حال، فالرواية التي وردت إنما تثبت أموراً منها أن سيدنا عمر بن الخطاب لم يجد في النصوص الشرعية شيئاً للجواب، لذا فإنه ذهب إلى أن الرأى تراه المرأة ؛ ومن ثم فقد عاد إلى ابنته وهو اعتراف واضح بمنهج عمل، وهو أن الرأى رأى الزوجة، وهذا ما أخذ به المتأخرون من مفتى المذهب المالكي، فيجيب مولانا الشيخ موسى حجاج المفتى المالكي بالثغر على"رقية" السابق ذكر قضيتها بقوله" قد صرح البرهان الشبراخيتي في شرحه على المختصر بأنه لا يشترط طول في مدة ترك الوطئ، بل خوف الزنا كاف، وإن لم يكون طول (حفظها) من فعل الفاحشة".. كما يكمل مولانا الشيخ عبد الدايم الصافي المفتي المالكي بالثغر بقوله"فإن تزوجت بعد التطليق والعدة وقدم من غيبته من كان متزوجاً بها فلا سبيل له عليها ولا كلام له معها، ولا مع من تزوج بها لأنه بعد أن طلقها الحاكم الشرعي صار أجنبياً منها، صرح بذلك شراح المختصر والرسالة مما وقفت عليه والحالة هذه والله أعلم" (محكمة رشيد: 193،ـ 72، 198).

أما موقف صاحب المذهب الحنفي، مولانا قاضي القضاة والذي له حق الإشراف على نوابه، فهو لم يعترض على حكم أحد منهم وفقاً لمذهبه؛ حيث نجده في حالة رقية راجع حكمه وأقره"ونفذ ذلك تنفيذاً مرعيًا" (محكمة رشيد..)، وحتى في الحالات التي ذهبت فيها المرأة إلى القاضي الحنفي - لعدم درايتها، أو لأي سبب آخر - لتطلب منه التطليق لغياب الزوج، وجدناه يحيل القضية إلى أحد نوابه الذي يجيز مذهبهم ذلك" بعد الإذن من حضرة سيدنا ومولانا قاضي القضاة شيخ مشايخ الإسلام الحاكم الحنبلي على طره القصة المرفوعة إليه في شأن ما سيذكر فيه وقابله بمزيد الامتثال". (سلوى على ميلاد: الوثائق العثمانية، دراسة أرشيفية وثائقية لسجلات محكمة الباب العالي، دار الثقافة العلمية، ط1، ج2، سجل رقم 90، وثيقة رقم 1517).

لكن ومنذ منتصف القرن التاسع عشر تقريباً، نلاحظ أن سجلات المحكمة الشرعية لا تمدنا بقضايا من هذه النوعية التي تذهب فيها السيدة إلى مولانا المالكي، بل دائماً ما نجدها تذهب إلى مولانا قاضي القضاة الحنفى، وهو دائمًا يرفض الفسخ أو التطليق لأن مذهبه لا يقر ذلك، وفي الحالة موضوع الدراسة وجدنا أن السيدة قد ذهبت إلى القاضي المالكي فطلقها وتزوجت من غيره (لم نجد أصل القضية، ولم يكن من المتاح أن نعرف عنها شيئًا لولا مجيء الزوج واعتراضه على تصرف الزوجة وذهابه إلى القاضي الحنفى) وبعد أن عاد الزوج الغائب، ذهب ليرفع قضيته لدى القاضي الحنفي وقدم سؤالاً إلى المفتى - محمد المهدى العباسي مفتي الدولة الحنفي - فأفتى ببطلان الفسخ الذي أحدثه القاضي المالكي وعليه بطلان الزواج الثاني، وأن عليها أن تعود إلى زوجها الأول، وليس هذا لخطأ وقع فيه القاضي المالكي، ولكن لأن ولي الأمر أمر بعدم العمل إلا بالمذهب الحنفي.

وهذا الرأي الذي ذهب إليه الفقيه الحنفي في هذه الفتوى تنفيذاً لعديد من الفرمانات والأوامر ؛ ومنها لائحة القضاء الصادرة من الدولة العثمانية في 28 ربيع آخر 1273ه / 26 ديسمبر 1856م، والذي تذكر المادة الثامنة منه:" يلزم أن يصير إجراء القضايا على وجه الحق والعدل حسبما يقتضيه الشرع الشريف في أمور الدعاوى وحقوق العباد ويصير إجراء الدقة.. والحكم بالأقوال الصحيحة من مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة (2).."(فيليب جلاد: قاموس الإدارة والقضاء، المجلد الرابع، حقوق إسكندرية، 1892م، ص 1649).

هنا يرى الباحث أنه من الضروري العمل على مناقشة تعريف الفتوى بشكل عام وعن ماذا تعبر؟ ثم مناقشة دور هذه الفتوى وموقعها أو تأثيرها في الواقع الاجتماعي؟ فمن الجدير بالذكر أن الفتوى بشكل عام هي"اجتهاد فقهى" يمكن أن تكون إلى حد ما انعكاساً لواقع مجتمعي ؛ إذ إنها تعبر عن مواءمة بين النص الشرعي وذلك الواقع، أو بتعبير آخر محاولة لوضع حلول لواقع اجتماعي في ضوء ضوابط الشريعة الغراء، وبالتالي فإن الفاعل الاجتماعي في الفتوى هي: أولاً، الفقيه المجتهد، وثانيًا، مدى رؤيته وتقييمه للواقع، وبالتالي فإن الفتاوى الخاصة بالنساء مثلاً يمكن أن تعكس واقع اجتماعي، كما أنها من ناحية أخرى يمكن أن تعكس رؤية الفقيه لوضعية المرأة في ذلك، إلا أنه في مثل حالتنا تلك ربما تكون مضطرين إلى إضافة فاعل آخر هو السلطة السياسية؛ حيث إن الفتوى ببطلان تصرف القاضي السابق وعدم جواز تطليقه لم تصدر لسبب فقهى، بل لسبب سياسي هو أمر ولي الأمر في ذلك، أو بالأحرى ترجيح ولى الأمر - الحاكم السياسي - لرؤية فقيه لوضعية المرأة على رؤى بقية الفقهاء لها.

فهل خلق ذلك القرار السياسي، والذي طرح من خلال مرجعية دينية مفاهيم جديدة ضد النساء؟ كيف خلقت تلك المفاهيم؟ ما المعايير التي يمكن من خلالها تعرف أثرها؟ وهل هذه المفاهيم كانت في صالح أو ضد النساء؟

ليس من اليسير الوقوف على مدى التغير في مفاهيم المجتمع تجاه مثل تلك القضايا، ولا الأثر الذي تركته مثل هذه القرارات، التي خرجت في إطار شرعي على وضعية المرأة في المجتمع بشكل مباشر، حيث من الصعب في مثل هذه الفترة أن نجد مصادر تحدثنا عن رفض أو احتجاج بشكل صريح إن كن قد تضررن منها، ولكن يمكن تلمس ذلك من خلال منطق النساء والرجال في التعامل مع هذه القرارات واستثمارهم لها، وأيضًا عدد

الأسئلة والاستفسـارات المقدمـة من النسـاء المتضـررات وأسـرهن إلى المفـتين ورجـال الحقانية، وأخيراً الحلول التي وضعتها السلطة أخيراً لهذه القضية، وطبيعة هذه الحلول.

من منطق السؤال والجواب الذي وجهه الزوج الأول (الذي كان متغيباً) إلى مفتى الـديار المصرية السيد محمد المهدى العباسي، يمكن أن نستنتج أن النساء قد حاولن الهروب من منطـق الدولـة بفـرض المـذهب الحنفي كمـذهب أحـادي، وهـو المـذهب الـذي لا يحقـق مصـالحهن، بـاللجوء إلى بعض قضـاة الأقـاليم بعيـداً عن تشـدد السـلطة المركزيـة في العاصمة، ولكننا أيضًا يمكن أن نفهم أنه أصبح من حق الزوج في هذه الحالـة أن يلجـأ إلى قاضي حنفى فيبطل تصرف القاضى الآخر بسبب أمر ولى الأمـر. هـذه المحاولـة للتهـرب من النساء، والاستغلال من قبل الرجال تجعلنا ندرك أنه أصـبح هنـاك سـلوك مـا لا يحقـق مصالح النساء.

سيل الشكاوي الذي قدم إلى الفقهاء في ذلـك الزمـان كمـا تفيـد أوراق نظـارة الحقانيـة، وكما يذكر الإمام محمـد عبـده، ويكفي أن نسـتعرض منهـا إفـادة قـدمتها نظـارة الحقانيـة مؤرخة في 14 ربيع الأول 1318هـ تستفتى فيها مفتي الديار المصـرية - في ذلـك الحين - الإمام محمـد عبـده عن حـال عديـد من النسـاء، اللاتي يتضـررن من غيبـة الأزواج، سـواء المحكوم عليهم بالسجن أو لأسباب أخرى.

ويرد المفـتى أن"هـذه الأمـور من الأمـور الـتي كـثرت فيهـا الشـكوى وعمت بهـا البلـوى، ونظارة الحقانية لا يمر عليها زمن طويل حتي يصلها من جميع أطراف القطر المصرى مـا يستحثها للنظر في مخلص مما يلحق النساء المعوزات من الضـرر في دينهن ومعيشـتهن، والفساد الذي يعرض لأولادهن وما ينشأ عليه من رديء الأخلاق وسيء الأعمال. وللنظـارة علم بكثير من ذلك شوهد بالعيـان ولم تبـق فيـه ريبـة لمرتـاب. إن النسـاء في مثـل هـذه الحالـة يلجـأن بحكم الضـرورة إلى الفحش وارتكـاب مـا يخـالف أحكـام كـل دين وأدب أو يهلكن، ولا سـبيل لإنقـاذهن من المهلكـتين إلا التطليـق على أزواجهن"ـ (الفتـاوى، محمـد عبده، ج1، ص 273 -281).

ولم يقتصر أمر تضرر النسـاء من هـذا الأمـر السـلطاني في مصـر وحـدها، بـل في سـائر الولايات العربية التي كانت خاضعة لهذا الفرمان العثماني أو القرار السياسي، فنجد جمال الدين القاسمي يقول واصفاً حال النساء في دمشق" أحضروا لي مرة امرأة بهـذه الحالـة معلقة وذكروا أنه صار لزوجهـا بضـع سـنين في أمريكـا ولا كتـاب منـه ولا خـبر، ولا حوالـة بمال، ولا صلة بحال ولا أهل له ولا وكيل، وأخذوا يبكـون على نضـوب مـاء حسـنها وقـرب الزهادة فيها ووكس مهرها ووجودهـا بين أترابهـا كالمعلقـة لا مزوجـة ولا مطلقـة، وتجـرع مرارة الفراق، وهموم تسيل الدم من المآقي" (فتاوى مهمة في الشـريعة الإسـلامية في المحاكمة العثمانية والمصرية ومباحث في الإصلاح الإسلامي، مجموعة من فتـاوى مشـايخ الإسـلام الرسـميين في الأسـتانة بـالحكم المـذاهب الأربعـة عنـد الحاجـة، وصـدور إرادة السلطان بـذلك، ومبـاحث العلامـة الشـيخ جمـال الـدين القاسـمي الدمشـقى، والمرحـوم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وصاحب المنار، نشرت في مجلة المنار لصـاحبها السـيد محمد رشيد رضا، طبع المنار بمصر سنة 1331 هجرية قمرية - 1291 هجرية شمسية ص 9 ـ- 10) وكذلك نجد الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر ومفتي السادة المالكية يقول"إنـه يـرى أن الحالـة الحاضـرة من الخطب الجسـيم، الـذي يجب النظـر فيـه للخـروج منـه" (الفتاوى، محمد عبده، ج 1، ص273 -281).

وقد كانت آراء الفقهاء في طرح حلول تطالب بتوسيع الإذن للنائب الحنفي، بأن يولى القضاء لمن يقضى بتلك الفتوى على مذهبه ممن يراه أهلاً للقضاء والحكم، فنجد جمال الدين القاسمي يقول:" كثيرًا ما فاتحت بها مبعوثي سورية وغيرها.. بل كلمت مرة في ذلك شقيق أحد الصدور العظام لما قدم دمشق"، في الوقت الذي يطرح فيه الإمام محمد عبده حلاً آخر؛ إذ قدم مشروع قانون رأى فيه أن يعطى الخديوى هذا الحق لبعض قضاة الأقاليم بعيداً عن قاضي القاهرة الذي يعينه السلطان العثماني" (فتاوى مهمة: سبق ذكره، ص9 -10).

أخيراً فإن الدولة - وأيضًا لظرف سياسي، وهو انتهاء السيادة العثمانية على مصر في سنة 1914م بإعلان الحماية البريطانية على مصر، ونظراً لأنه كان لابد من محاولة تعديل قانون بما يتناسب مع حالة مصر الجديدة - عملت على تعديل النص القانوني تيسيراً على النساء ودفعاً للظلم عنهن. جاء في قانون الأحوال الشخصية رقم 25 لسنة 1929 مادة 12" إذا غاب الزوج سنة فأكثر بلا عذر مقبول، جاز لزوجته أن تطلب إلى القاضي تطليقها بائناً، إذا تضررت من بعده عنها، ولو كان له مال تستطيع الإنفاق منه"، وجاء في المادة 14" لزوجة المحبوس المحكوم عليه نهائياً بعقوبة مقيدة للحرية مدة ثلاثة سنين فأكثر، أن تطلب للقاضي بعد مضى سنة من حبسه التطليق عليه بائناً للضرر، ولو كان له مال تستطيع الإنفاق منه" (السيد سابق: فقه السنة، ج8 ، ص 128-129).

السؤال الذي سيظل مطروحًا إن كانت الحالة التي ذكرناها عن سيدنا عمر ابن الخطاب، والتي أخذ بها الحنابلة ترى أن أكثر مدة لتضرر المرأة من غيبة زوجها ستة أشهر، فمن أين جاءت مدة السنة التي ليس للمرأة أن تتظلم قبلها، وأين هذا التيسير إلا إذا اعتبر أنه تيسير بالنسبة للحالة أو الوضعية، التي خلقت في القرن التاسع عشر، بمقتضى القرار السياسي العثماني بعدم الأخذ إلا بالمذهب الحنفي، والذي يتشدد كثيرًا في مثل هذه الحالة مع النساء.

النص:

13 ذي القعدة 1265هـ سئل في رجل سافر لجهة وترك زوجته في بلده، وغاب في تلك الجهة مدة نحو أربع سنين فطلق عليه قاضي ناحيتهم، وبعد انقضاء عدتها تزوجت غيره في غيبة زوجها.. فهل لا يصح طلاق القاضي عليه ولا تزوجها بغير زوجها الغائب وإذا رجع الزوج من غيبته وأثبت أنها زوجته، وأن نكاحها سابق يفرق القاضي بينها وبين الثاني ويلزمها بطاعة الأول خصوصاً، وأن الثاني معترف بأنها زوجة للأول، وإذا تعلل بالطلاق عليه حال غيبة الزوج لا يعتبر تعلله ولا يقع طلاق القاضي ولا طلاقها على نفسها (أجاب)؛ حيث كان نكاح الأول معروفاً سابقاً على نكاح الثاني يحكم بنكاحها له ولا يقع تطليق القاضي عليه ولا يسوغ لأحد من قضاة هذا الزمان التطليق على الغائب بعدم الإنفاق ولا بوجه من الوجوه، ولو كان القاضي يرى ذلك مذهباً له لنهى ولى الأمر عن ذلك والله تعالى أعلم (الفتاوى المهدية: ج 1، ص 162).

الهوامش

(1) روى أبو حفص بإسناده عن زيد بن أسلم: قال بينما كان عمر بن الخطاب يحرس المدينة؛ فمر بامرأة في بيتها وهي تقول:

تطاول هذا الليل وأسود جانبه ......وطال على أن لا خليل ألاعبه

والله لولا خشية الله وحده......لحُرّك من هذا السرير جوانبه

ولكن ربي والحياء يكفنى......وأكرم بعلى أن توطأ مراكبه

فسأل عنها عمر، فقيل له هذه فلانة، زوجها غائب في سبيل الله، فأرسل إليها تكون معه، وبعث إلى زوجها فأقفله (أرجعه) ثم دخل على حفصة، فقال يا بنية.. كم تصبر المرأة عن زوجها؟... فقالت سبحان الله مثلك يسأل مثلي عن هذا؟.. فقال: لولا أني أريد النظر للمسلمين ما سألتك. قالت خمسة أشهر.. ستة أشهر، فوقت للناس في مغازيهم ستة أشهر.

وهذه الرواية هي ما استند إليه الإمام أحمد بن حنبل رضوان الله عليه في الأمد الذي يحق للقاضي أن يفرق بين الرجل وزوجته إن اشتكت من غيبته حيث يكتب إليه القاضي، فإن لم يعد فرق بينهما (راجع السيد سابق: فقه السنة، المجلد الثاني، طبعة جديدة ومنقحة، نظام الأسرة والحدود والجنايات، مكتبة المسلم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، 1403هـ / 1983م، ص 162).

(2) ولكن مع بداية القرن التاسع عشر، ومع زيادة تفسخ العلاقة بين الحكومة المركزية وولاياتها، بدأت الحكومة المركزية في المطالبة بأن يكون المذهب الوحيد المعمول به في تلك الولايات – ومنها مصر – هو المذهب الحنفى كنوع من الدلالة الرمزية للتبعية للسلطة العثمانية.

صورة النساء في بعض وثائق الوقف

عرض وتقديم: غادة طوسون

شُرع الوقف في الإسلام على أنه قربة من القُرب، يتقرب بها العبد إلى ربه عملاً بقول رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم" إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث، صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له". ويبدو أن الصدقة الجارية المذكورة في الحديث الشريف تتحقق في الوقف على أصل معناه المقرر من الفقهاء، وهو كونه من الصدقات (محمد محمد أمين 1980: 19).

وعلى الرغم من المردود الديني لهذا النظام، وما يفترض من تحقيق النفع والعدل من تطبيقه إلا أن ما تطالعنا به بعض الوثائق، وما تشير إليه بعض النصوص التاريخية ([1]) عبر عصور مختلفة - يخبرنا بعكس ذلك، وخاصة فيما يتعلق بنصيب الإناث في استحقاقهم من ربع الأوقاف.

مثال: جزء من وثيقة وقف محفوظة تحت رقم (763) بالأرشيف التاريخي لوزارة الأوقاف مؤرخة بتاريخ 19 ذي القعدة سنة 1130هـ"وهي نموذج لحرمان ذرية البنات من استحقاقهم في الوقف".

- شرعاً أنشأ الواقف المذكور، ضاعف الله له الأجور، وقفه هذا على أولاده لصلبه، وهم الشيخ الصالح التالى لكتاب الله. العزيز الشيخ عبد الوهاب والشاب الرشيد التالي لكتاب الله العزيز الشيخ أحمد والمصونة آمنة المرأة وستيتة البكر ومريم البكر ومن سيحدثه الله تعالى من الأولاد ثم على أولاده، وأولاد أولاد أولاده وذريتهم ونسلهم وعقبتهم من أولاد الظهور دون أولاد البطون للذكر مثل الأنثى، فإذا مات أحداً من الموقف عليهم من الذكور وله ذرية، انتقل نصيبه إلى ذريته من أولاد الظهور دون أولاد البطون فإن لم يكن له ذرية انتقل نصيبه إلى من هو في درجته، ومن مات من بنات الواقف المذكور انتقل نصيبها إلى إخواتها أو ذرية أخواتها، ولم يكن لذرية البنات المذكورين نصيب في الوقف ذكوراً كانوا أو إناثاً، ويكون الوقف على ذرية الواقف أولاد الظهور دون أولاد البطون وذريتهم وذرية ذريتهم ونسلهم وعقبتهم أبد الآبدين ودهر الداهرين، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، فإذا انقرضوا جميعاً وأبادهم الموت عن آخرهم ولم يبق أحد منهم، انتقل الوقف المذكور إلى الأقرب فالأقرب من عصبات الواقف المذكور من أولاد الظهور، دون أولاد البطون ولذريتهم وذرية ذريتهم ونسلهم. وعقبهم أبد الآبدين ودهر الداهرين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين فإذا انقرضوا جميعاً وأبادهم الموت عن آخرهم وخلت بقاع الأرض منهم كان وقفاً على مصالح مقام القطب الرباني والعارف الصمداني الشريف العلوى سيدي أحمد البدوى عمت برك بركاته وشرط...

مثال: جزء من نص حجة وقف تحت رقم ح 3895 ق 461، محفوظة بدار الوثائق القومية من مجموعة وثائق محكمة نور الظلام - سابقاً (محكمة الأحوال الشخصية للولاية على النفس)"نموذج لحصر الاستحقاق في ذرية الواقف الذكور دون الإناث؛ لحين انقراض الذكور ونسلهم وعقبهم، فإذا انقرضوا جميعاً دخلت بنات الواقف في الاستحقاق وذريتها من بعدها الذكور دون الإناث" ([2]).

- .... وقفاً صحيحاً شرعياً وحبساً صريحاً مرعياً وصدقة جارية على الدوام صرمداً، أنشأ الوكيل المذكور بما له من التوكيل الثابت المعين أعلاه، وقف موكله شمس الدين محمد الطناحي المذكور.. على ولدى موكله المذكور لصلبه فخر أقرانه سيدى حسين وأخيه سيدى إبراهيم سوية بينهما، لا مزيد لأحدهما على الآخر، ينتفعان بذلك وبما شا منه سكناً وإسكاناً وغلة، واستغلال بساير وجوه الانتفاعات الشرعية....... أبدًا ما عاشا ودائماً ما بقى من غير مشارك لهما في ذلك، ولا منازع ولا دافعاً ليدهما عن ذلك، ولا مانع مدة حياتهما ثم من بعد كل منهما على أولاده الذكور ثم على أولاد أولاده ثم على ذريته ونسله وعقبه الذكور دون الإناث طبقة بعد طبقة، ونسلاً بعد نسل، وجيلاً بعد جيل الطبقة العليا منهم، تحجب الطبقة السفلى من نفسها دون غيرها بحيث يحجب كل أصل فرعه دون فرع غيره الذكور دون الإناث، وعلى أن من مات منهم وترك ولدًا أو ولد ولد أو أسفل من ذلك، انتقل نصيبه من ذلك لمن هو في درجته الذكور دون الإناث، ومن مات منهم قبل دخوله في هذا الوقف واستحقاقه لشيء منه، وترك ولداً أو ولد، ولد قام ولده أو ولد ولده مقامه في الدرجة والاستحقاق واستحق ما كان يستحقه أصله إذ لو كان باقياً يداولون ذلك بينهم لذلك على حين انقراضهم أجمعين الذكور دون الإناث فإذا انقرضوا الذكور جميعاً بأسرهم ولم يبق ولا فرداً واحداً يكون ذلك وقفاً على من يوجد من أولاد سيدي حسن وأولاد سيدى إبراهيم المذكورين الإناث وعلى بنتى الشيخ محمد الطناحي الموكل الواقف المذكورتين، الحرمة آمنة والحرمة صالحة بالسوية بينهن، ثم من بعد كل منهم على أولادها ثم على أولاد أولادها، ثم على ذريتها ونسلها وعقبها سوية الذكور دون الإناث، فإذا انقرضوا الذكور جميعاً من أولاد الإناث المذكورات أعلاه، فعلى من يوجد من أولادهن الإناث سوية ثم من بعد كل منهن على أولادها وذريتها ونسلها وعقبها من أولاد الظهور ومن أولاد البطون...

ولعله من المناسب الآن أن نعرض لهذه القاعدة، التي سار وراءها الواقفون مستغلين ما أباحه لهم الشرع الشريف، فاستخدموا شريعة الوقف ليحرموا مَنْ يشاءون من الورقة، ففرقوا بين المتساويين منهم وجابوا وظلموا وبذروا بذور النزاع والشقاق بين أفراد أسرهم.

فقد عُرف الوقف لدى الصاحبين من الأحناف والشافعية والحنابلة في الراجح من مذهبهم بأنه: حبس العين عن ملك الناس، وخروجها من ملك صاحبها إلى ملك الله تعالى، والتصدق بريعها في جهة من جهات البر.

ومن بين ما يفيده هذا التعريف لزوم الوقف وتأييده، فلا يجوز بيعه ولا هبته ولا يورث ولا يجوز الرجوع عنه، ويتأبد إنفاق ريعه في وجوه الخير التي عينها الواقف (سيد سابق 1985: 522: محمد أحمد سراج 1998 ـ 122)، كما أجاز الفقهاء للواقف أن يقف بعض

أمواله على أولاده وأقاربه أو بعض منهم دون بعض، ولا يشترط في الوقف على الأقارب والأولاد أن يكون الاستحقاق بينهم حسب قواعد الميراث والوصية.

والأمر في تحديد الموقف عليهم من الأقارب والأولاد في مقدار الاستحقاق مفوض إلى الواقف ولا يتعلق بالموقوف حق الورثة بأي نوع من أنواع التعلق حتى لو كان فيه بالفعل حرمان الورثة أو بعضهم، أو تفضيل بعض منهم على البعض الآخر، وأعتُبر ذلك من الشروط الصحيحة في الوقف.

والحقيقة أنه إذا تمعنا قليلاً في هذه الإجازة التي منحها الفقهاء للواقفين لاستوقفتنا جملة غاية في الأهمية ألا وهي" للواقف أن يقف بعض أمواله... إلخ" هذا"البعض" الذي أقره المشرع بمقدار الثلث من أملاك الواقف، ومن يكون له الحق في تمييز البعض على البعض الآخر بهذه القيمة، كما يعني أيضًا أن البقية من أملاكه توزع على حسب الفريضة الشرعية للميراث بعد وفاته، ولكن....... ماذا لو كان كل ما يقفه الواقف هو كل ما يملكه...... !؟ في هذه الحالة يكون الوقف باطلاً من أصله، لقول رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم" لا ضرر ولا ضرار في الإسلام" وقوله صلى الله عليه وسلم" لا حبس عن فرائض الله" فالأوقاف التي يراد بها قطع ما أمر الله به أن يوصل ومخالفة فرائض الله عز وجل باطلة من أصلها لا تنعقد بحال، كمن يقف على ذكور أولاده دون إناثهم وما أشبه بذلك (سيد سابق: 533)

والحقيقة أن وثائقنا لا تخبرنا بحقيقة أملاك الواقف، وهل ما يتصرف فيه لا يجاوز المقدار المقرر به – خاصة في الوقف الأهلى – أم لا، وإنما كانت تهتم في أغلب الأحيان بإبراز سند الملكية، الذي يثبت أحقية الواقف وامتلاكه لما يتصرف فيه، ومن أهم الصور التي تطل علينا من بعض الوثائق المنتمية إلى عصور وأزمان مختلفة، مظاهر متعددة للتمييز ضد الإناث في نصيبهم أو استحقاقهم للوقف، والتي فسرها المؤرخون بأنها كانت قائمة أساساً على فكرة حصر الاستحقاق في أولاد الأصلاب أو عمود النسب وحرمان أولاد البنات أو أولاد البطون، وكذلك حرمان البنات المتزوجات مادامت الزوجية قائمة؛ فالاستحقاق يقتصر على من ينتمى إلى الواقف وينتهى إليه نسبه ويحمل اسمه ([3]). ومن هذه الصور:

1 - حرمان الإناث من الدخول في استحقاق الوقف، إلا بعد انقراض ذرية الذكور تمامًا من أولاد الواقف وأولاد أولادهم الذكور دون الإناث أيضًا، فمن بعد انقراضهم جميعاً وإذا تبقى من بنات الواقف أحد دخلن في الاستحقاق، هن ومن معهن من بنات أولاد الواقف.

2 - أو تطبق الفريضة الشريعة بأن يكون للذكر مثل حظ الأنثيين بين أولاده وبناته فقط، بينما يحرم ذرية البنات ذكوراً وإناثاً من أي استحقاق في الوقف. هذا مع العلم بقول رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم" ابن أخت القوم منهم" (سيد سابق: 524) أي أنه من وقف على أولاده دخل في ذلك أولاد الأولاد ما تناسلوا، وكذلك أولاد البنات.

3 - وضع بعض شروط تقيد الأنثى في أن تنال استحقاقها في الوقف، أو على الأقل في التمتع ببعض ما لها من استحقاق، كأن تكون عزباء حتى تتمكن من الإقامة في أحد أعيان الوقف، فإذا تزوجت أخلته وخرجت منه.

ويبدو أن هذا الإجحاف الذي تعمده كثير من الواقفين ضد بعض أفراد أسرهم، توارثته الأجيال جيلاً بعد جيل حتى كان مثاراً لمشاكل ومنازعات ضج الناس بالشكوى منها، فاضطر واضع القانون إلى معالجتها بما يلائمها، فجاء قانون الوقف (رقم 48 لسنة 1946) فعالج أهم العيوب التي كانت مثار شكوى الناس من شروط الواقفين بالتعديلات ومنها:

1 - أنه منع الواقف من أن يشرط من الشروط ما يقيد حرية الموقف عليه في السكن أو الزواج، فإذا اشترط شيئًا من ذلك كان شرطه باطلاً.

2 - أنه أوجب على الواقف - إذا كان له من يرثه من ذرية أو زوج أو والدين مباشرين - أن يجعل للوارث منهم في وقفه ما يعادل استحقاق الإرث في ثلثي ما يتركه عند وفاته. ويدخل في تقدير تركته كل الأوقاف، التي صدرت منه إذا كان له حق الرجوع فيها، فيكون الواقف حراً في وقف ثلث تركته على من يشاء، أما الثلثان فإنه مقيد بهذا الشرط منعاً لظلم أقرب الناس إليه وقطع أرحامهم.

وقد قصد المشرع من كل ذلك أن يحد من حرية الواقف الجامحة ويحمله على مسايرة روح الشريعة العادلة، ويجنبه الظلم والانحراف عن الجادة (على حسب الله: 1956: 24، 25).

الهوامش

(1) يخبرنا أحد المؤرخين أنه شاع في أواخر عهد الصحابة اتخاذ الوقف ذريعة لحرمان بعض البنات من نصيبهن، وأنه كان من أثر اتخاذ الأوقاف ذريعة أن عمرًا ابن عبد العزيز رضى الله عنه (ت 101 هـ) هم أن يبطل الصدقات التي كان يحرم فيها النساء، أي الأوقاف التي كانت تتخذ ذريعة لحرمان النساء من فريضتهن الشرعية، ولكن المنية عاجلته، كما يشير إلى أنه في كتاب الأم للشافعي صورة حجة وقف صدرت في حيازته يتضح فيها حصر الاستحقاق في أولاد الأصلاب فقط. (محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر 648 هـ - 923 هـ / 1250 - 1517م دراسة تاريخية وثائقية، دار النهضة العربية، القاهرة 1980).

(2) لم يتيسر تقديم صورة لهذه الوثيقة نظراً لقدمها والحاجة لترميمها، ومن ثم اكتفت الباحثة بنسخها. ويمكن الرجوع إلى الأصل في دار الوثائق القومية.

(3) محمد أمين: المرجع السابق، ص35.

المراجع

- السيد سابق: فقه السنة، ط7، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1985.

- على حسب الله: خلاصة أحكام الوقف في الفقه الإسلامي، ط1، مطبعة لجنة البيان العربي، 1956.

- محمد أحمد سراج: أحكام الوصايا والأوقاف في الفقه الإسلامي، دراسة فقهية مقارنة، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1998.

- محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر 648 -923هـ / 1250-1517م، دراسة تاريخية وثائقية، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 1980.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

الحمد لله [illegible]

[illegible]

المشاركات والمشاركون:

- أحمد هاني: مدرس بقسم اللغة الإنجليزية، جامعة القاهرة، ومترجم.
- أميمة أبو بكر: أستاذة بقسم اللغة الإنجليزية، جامعة القاهرة وعضوة مؤسسة بمؤسسة المرأة والذاكرة، ومهتمة بأدوار النساء في التاريخ الإسلامي.
- إيمان سالم: عضوة مؤسسة بمؤسسة المرأة الجديدة.
- رمضان الخولي: باحث تاريخي له دراسات وأبحاث في دور الوثائق في الكشف عن أوضاع النساء في حقب تاريخية مختلفة.
- سلوى فرج: أستاذة مساعدة بكلية الآداب، جامعة حلوان، ومهتمة بتحليل النص وقضايا المرأة في اللغة.
- شهرت العالم: مترجمة.
- عثمان مصطفى عثمان: مترجم وباحث.
- غادة سيد طوسون: معيدة بقسم المكتبات والوثائق والمعلومات / جامعة القاهرة.
- ماهيتاب مكاوى: مستشارة المرأة والتنمية، منظمة الأمم المتحدة للأغذية والزراعة، المكتب الإقليمي للشرق الأدنى.
- منى فؤاد عطية: مدرسة بكلية الأداب، جامعة حلوان، ومهتمة بالتحليل النقدي للخطاب والعلاقة بين اللغة والثقافة والأيديولوجية.
- نادية الخولي: أستاذة بقس اللغة الإنجليزية، جامعة القاهرة، ومهتمة بأدب الأطفال.
- نولة درويش: عضوة مؤسسة بمؤسسة المرأة الجديدة.

- هالة كمال: مدرسة بكلية الآداب - جامعة القاهرة، عضوة مؤسسة بمؤسسة المرأة والذاكرة، وباحثة مهتمة بدراسات الجندر.

دعوة للكتابة

طيبة - العدد الرابع

النساء والسلطة

بينما ناقش العدد الماضي من طيبة النساء والخطابات الثقافية المختلفة، والتي عادة ما تنبع من الناس أنفسهم - سواء رجالاً أو نساءً – والتي تشكل وعيهم في مجتمع معين بأدوارهم الاجتماعية، وبنظرتهم للنوع الاجتماعي مثل الأمثال والحكايات، يناقش هذا العدد دور السلطات المختلفة في التأثير على حياة النساء في مجتمع معين من حيث الحريات المتاحة لهن والمكانة التي يشغلنها والحقوق التي يمكنهن الحصول عليها أو تلك التي يحرمن منها. وتتضمن محاور هذا العدد الموضوعات التالية:

- النساء والسلطات السياسية بما فيها حرية شغل المناصب السياسية الكبرى - موقف أحزاب الأغلبية وأحزاب المعارضة من النساء - حق التصويت والانتخاب.

- النساء والسلطات التشريعية: ويشتمل هذا المحور على مناقشات لدور القوانين المختلفة في تشكيل صورة النساء ووعي المجتمع بأدوارهن، بالإضافة إلى دور هذه القوانين في تمكين النساء أو قهرهن.

- النساء والسلطات التنفيذية: ويتطرق هذا المحور إلى أدوار مؤسسات، مثل: الشرطة والجيش ومؤسسات تنفيذ الأحكام مثل سجون النساء ودار الأمان في التمييز ضد النساء.

- النساء وسلطة الصحافة: ويمكن من خلال هذا المحور دراسة الدور الذي تضطلع به الصحافة (الرسمية والحزبية)؛ بوصفها سلطة رابعة في خلق رأى عام معاد أو مؤيد للنساء في مجتمع معين، ومن التأثير على غيرها من السلطات من حيث الموقف من النساء.

وترحب هيئة تحرير طيبة بالمشاركات الخاصة بموضوع العدد، والتي قد لا تشملها

المحاور المذكورة. ونرجو أن تقدم الإسهامات على أقراص مرنة، في حدود 3000 - 5000 كلمة للدراسات، 2000 -3000 كلمة لعروض الكتب، على أن يتم إرسال المواد في موعد أقصاه منتصف يناير 2004، وذلك بأي من الوسائل التالية:

عنوان بريدى: 90 د شارع أحمد عرابي (عمارة البنك المركزي) المهندسين – القاهرة

بريد إلكتروني:

nwrc@intouch.com، monaialy@aucegypt.edu